

الجمعية الفلسفية المصرية (٣)

عبدالرحمن بدوى

نجم فى سماء الفلسفة

مجموعة دراسات

إشراف: د. أحمد عبدالحليم





الجمعية الفلسفية المصرية (٣)

عبد الرحمن بدوى

« دراسات مهداة »

إشراف

دكتور/ أحمد عبدالحليم عطية

٢٠٠٣م

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى
٢٠٠٣م

مركز الكتاب للنشر

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة
تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

http://www.top25books.net/bookcp.asp
E-mail:bookcp@menanet.net

تصدير الطبعة الثانية

الفيلسوف الراهب

تبادر الهيئة العامة لقصور الثقافة دائماً إلى الاحتفاء برموز الثقافة والفكر الذين يضعون اللبنات البارزة فى البنية الثقافية المصرية، تقديراً من الهيئة لدورهم البارز ولإسهامهم المتفرد في هذا المجال.

وقد كانت الهيئة العامة لقصور الثقافة سباقة فى ذلك، فاحتفت بالمفكر والفيلسوف الكبير الدكتور عبد الرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين حيث أصدرت هذا الكتاب الضخم عام ١٩٩٧، وهو الذى نعيد طباعته اليوم وتقديمه إلى القارئ فى طبعة جديدة معتنىً بها، بعد أيام قليلة من رحيل هذا الرجل الذى أثرى المكتبة العربية - والفلسفية على وجه التحديد - بالعديد من الكتب والمؤلفات والمترجمات وكتب التراث المحققة والموسوعات العلمية والفكرية فيما يزيد عن مائة وخمسين كتاباً.

وغير خفى على القارئ والمثقف العربى ما قدمه الفيلسوف الراحل د. عبد الرحمن بدوى من إسهام رائد ومتميز فى نقل الثقافة الأوروبية، وفلسفتها بشكل خاص، إلى الثقافة العربية فى ترجمات دقيقة وشاملة بدءاً من أرسطو وأفلاطون وانتهاء بهايدجر وشوبنهاور وجوته ونيتشه، وعبوراً بفلسفات العصور الوسطى، كما اهتم بتقديم الفلسفة الوجودية إلى اللغة العربية، وتبنى فكرها وأسهم - بذهنية متفردة - فى الإضافة إلي هذه الفلسفة بالعديد من المؤلفات مثل «الزمان الوجودى»

و«العبقرية والموت»، مما أضفى بعداً جديداً على الثقافة العربية.

وإلى جانب ذلك اهتم د. عبد الرحمن بدوى بالبحث فى التأثير المتبادل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، خصوصاً فى مراحلها الأولى والمبكرة، وركز فى بدايات حياته على دراسة بعض الظواهر غير الملتفت إليها فى الفكر الإسلامى مثل «ظاهرة الإلحاد فى الإسلام» واعتمد فى ذلك على تقديم فكر منطقى استدلالى يعتمد على آليات المنهج الفلسفى فى درس الظواهر وتحليلها.

وفى أخريات حياته كرس العديد من دراساته للدفاع عن الإسلام ونشر هذه الدراسات فى كتب باللغات الأوروبية؛ فقدم كتاباً للدفاع عن «الرسول محمد صلى الله عليه وسلم»، رداً على الافتراءات التى هاجمه بها بعض الكتاب الغربيين، ونشر كتاباً آخر للدفاع عن القرآن الكريم، وثالثاً يوضح فيه الأثر الكبير للإسلام فى المجتمع الحديث ودوره فى تأسيس حياة مجتمعية ناجحة .

وهيئة قصور الثقافة إذ نعيد اليوم طباعة هذا الكتاب الذى أشرف عليه الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، وأسهم فى كتابته نخبة من مثقفى ومفكرى مصر، فإنها تحتفى بالقيمة العظمى التى أورثها لنا الدكتور بدوى الذى وصفه طه حسين بأنه «أول فيلسوف عربى»، كما أنها تشارك بهذا الكتاب في إعادة تسليط الضوء على ابن هذا الوطن الخلاق والمبدع فناً وفكراً وحضارة ورقياً، لعلنا بذلك نكون قد قدمنا لهذا الرجل - فى حياته، قبل مماته - اليسير مما يليق به كمفكر جاد ودؤوب ومتفرد، لم يبخل بدقيقة من عمره - الذى وهبه كله للفكر والثقافة فقط - من أجل رفعة شأن الإنسان والفكر والحرية في العالم كله.

أنس الفقى

تصدير الطبعة الأولى

احتفاءً بالقيمة

يأتى هذا الكتاب فى إطار حرص الهيئة العامة لقصور الثقافة على الاحتفال بكل القيم الرفيعة فى ثقافتنا، والرواد الذين يمثلون ويجسدون هذه القيمة، التى نحرص عليها، وعلى أن تكون أمام الأجيال الجديدة نموذجاً حياً، من أجل نهوض ثقافى حقيقى، أسس له هؤلاء الرواد، وعلى الأجيال التالية الاحتذاء، والتمثل، وإكمال مسيرة البناء الثقافى العظيم لنهضة مصرنا العربية الإسلامية فى مختلف مناحى الفكر والثقافة والفن والإبداع.

ويمثل احتفالنا بالفيلسوف الرائد عبد الرحمن بدوى، عميد الفلسفة العربية، تأكيداً على حرصنا على الاحتفاء بالقيمة التى يمثلها عبد الرحمن بدوى، وبدوره المؤسس فى الفلسفة العربية والفكر العربى الحديث.

وقد ضم هذا الكتاب دراسات لأعلام ورموز الفلسفة المصرية والعربية، وصفوة من كبار مفكرينا، وفلاسفتنا، والذين تتلمذ معظمهم على يد عبد الرحمن بدوى مباشرة، أو درسه واستفاد من فكره وفلسفته وموسوعيته.

ونحن - إذ نذكر ذلك - نؤكد على عميق شكرنا للجمعية الفلسفية المصرية التى شاركتنا فرحنا وحبنا واحتفالنا بعبد الرحمن بدوى، بهذه النخبة الممتازة من مفكرينا، ولا يفوتنا أن نشكر كبار الفلاسفة العرب - من مختلف الأقطار الشقيقة - الذين يشاركوننا هذا الاحتفال، بحضورهم ومشاركتهم، وإيمانهم - معنا - بقيمة بدوى وفكره، وعمق أثره، وامتداد عطائه الثرى الخلاق إلى اليوم، أطال الله عمره، ومد فى عطائه المبارك، الذى مازال - إلى اليوم - يمارس دوره فى تمثيل قيمة فكر الأمة، والدفاع عن روحها وقيمها.

وثوابتها الفكرية والعقائدية، لتبقى خصوصيتها فى مكانها اللائق، وموضعها الأمثل، بما يتناسب مع ثقافتها وفكرها، رغبة فى نهضة حقيقية تصل إلى المستقبل بأسباب من إدراك الماضى وتمثله، وتفهُّم الحاضر ووعيه، ليكون المستقبل ممتدا من الجذور إلى آفاق الحضارة العالمية الراهنة.

فشكرا لجميع من شاركونا هذا الاحتفاء، وشكرا لجهد الجمعية الفلسفية المصرية، وأسرة تحرير **الكتاب التذكارى**، على هذا الجهد الطيب.

وعلى الله قصد السبيل

حسين مهران

عبد الرحمن بدوى

«دراسات مهداه»

شغل الباحثون المعاصرون فى العربية بما سمى «المشاريع العربية المعاصرة» التى طرحت للبحث إشكالية «التجديد والتراث» ومحاولة تقديم «رؤى جديدة» للفكر العربى، و «العقل العربى». والحقيقة أننا لا نستطيع التعامل مع هذه «الاجتهادات الفكرية» بمعزل عن «الجهود الفكرية» التى سبقتها ومهدت لها. فما الثمار المثمرة إلا وتسبقها جذوع باسقة وجذور راسخة. فالرعيل الأول من رواد الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة قد أسهم بجهود لها تأثيرها القوى فينا وحضورها الفاعل بيننا، وذلك منذ بداية الجامعة المصرية وقبلها. فالتمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق، و«الجوانية» عند عثمان أمين، و«تجديد الفكر العربى» عند زكى نجيب محمود، وما قدمه عبد الرحمن بدوى عن "روح الحضارة العربية"، والتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، والإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، تعطينا الملامح الأولى لبدايات التفكير الفلسفى المعاصر، والأرضية التى ظهرت على أساسها جهود أصحاب التجديد والرؤية والتكوين.

ونقف - اليوم، فى هذا العمل - أمام جهد ما يزال فى طور العطاء لرائد من رواد فكرنا الفلسفى المعاصر، هو عبد الرحمن بدوى الذى أسهم - منذ ١٩٣٩، وربما قبلها، وحتى اليوم - بإنتاجه الفلسفى الذى ألهم - وما يزال يلهم - الباحثين ويمدهم بمصادر الفكر الغربى القديم والمعاصر، والتراث العربى الإسلامى؛ تأليفاً وتحقيقاً وترجمةً، بما لا يستغنى عنه الباحث، والمثقف، والمتخصص فى مجال الدراسة الفلسفية.

والحقيقة أن بدوى - بما قدمه وما يقدمه من كتابات - إنما يؤسس ليس فقط للدراسات الفلسفية وإنما لخلق وعى عربى معاصر، أو ما أسماه فى أول دراساته عن نيتشه ١٩٣٩ «ثورة روحية» تواكب الثورة السياسية، فأهمية بدوى ورواد الدراسات الفلسفية هو تأكيدهم الدائم على دور الفلسفة فى تأسيس الوعى والروح التى يمكنها خلق حياة جديدة، ونظرة جديدة للكون، والحياة، والتاريخ. فتأسيس النظر أساس العمل، والثورة الروحية أساس الثورة السياسية والحضارة الجديدة.

ونحن، بما نحن فيه، وبما نمر به من أحداث غبرت عنها عصور العلم والتقنية الحديثة وثورة الاتصالات، والمعلومات، ومحاولة توحيد العالم، وما يستتبع ذلك من اقتصاد عالمى يخرج من دائرته كل ماليس منتج، ويسيطر عليه المنتج القادر، الذى يخضع ويهيمن على غير المنتجين، أو ما نطلق عليهم العالم الثالث، أو الرابع، أو الخامس، علينا أن لا نكتفى بدور المتفرج، وأن نبحث عن «روح الحضارة العربية»، ونسعى لأن يكون لنا دور فى الحضارة الجديدة بإيجاد هذه النظرة الجديدة للحياة والكون. تلك كانت رؤية بدوى مع نذر الحرب العالمية الثانية، ننقلها بألفاظنا مع نذر وتباشير القرن القادم، مطلع الألف الثالثة.

ولا نقصد - بالطبع - القول إن ما قدمه بدوى يحدد لنا ملامح الألف الثالثة. ولكننا نؤكد دعوته إلى روح جديدة ونظرة جديدة وحضارة جديدة كانت - فى حينها. ولا تزال - ضد المحتل الغربى المسيطر ومع الاستقلال الوطنى

وإذا تساءلنا لماذا بدوى فى هذه اللحظة الراهنة؟ هل الكتابة عن بدوى تعبير عن الواقع الفلسفى المأزوم الذى نحياه، وبالتالى الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى العربى المأزوم الذى يمزقنا ويذهب بنا بعيداً عن أنفسنا؟، هل العودة إلى بدوى، والكتابة عنه، والاهتمام بإقامة مؤتمرات دولية، وتقديم كتب تذكارية، ورسائل جامعية، وملاحق لمجلات ثقافية، هو تجاوز للغربة، الغربة المزدوجة، غربة بدوى عن وطنه منذ ١٩٦٧ وحتى الآن، وغربة الباحثين العرب عن مناقشة أعمال بدوى؟ ما هى دوافع هذا الاهتمام الذى لم يفِه حقَّه - بعد - بالنسبة للدور الذى قام به فى حياتنا الفكرية والثقافية؟ أسئلة كثيرة تطرح عند الحديث عن بدوى، وهى - فى الحقيقة - أسئلة عن دور الفكر والفلسفة فى حياتنا المعاصرة.

السؤال: ماذا عسانا أن نقول أو نقدم عن بدوى؟ يدور حول قيمة ودور الفلسفة فى حياتنا، كما يدور حول دور الرواد الذين مهدوا الطريق بإنتاجهم الذى قدموه - ومازالوا - وتؤرقهم هموم «الفكر والوطن» وليس فقط سؤال عن الطيور المهاجرة، والنسر البعيد، والرائد الغائب/ الحاضر

إن تكريم بدوى الحقيقى يتمثل فى إنتاجه وما قدمه فى حياته الحافلة، لكن درس

أعماله وبحثها ومناقشتها، الذى تقوم به الطليعة الواعية من أساتذة الفلسفة والعلوم الإنسانية، هنا فى مصر، بالاشتراك بين (الهيئة العامة لقصور الثقافة) و(الجمعية الفلسفية المصرية)، من خلال جهود محمود أمين العالم، وحسن حنفى، وأميرة حلمى مطر، وأحمد صبحى، وغيرهم ممن يقدرون جهده، هو تأكيد لدور وأهمية الفلسفة فى هذا الرمز والقيمة الكبرى فى حياتنا الفكرية، والذى يماثل - تماماً- قيمة نجيب محفوظ فى حياتنا الأدبية. فهو - كما أطلق عليه أنور عبد الملك - **عميد الفلسفة العربية**.

إن تكريم الرواد سمة ثقافية هامة ذات دلالات متعددة، وقد حرص الرعيل الأول على القيام بذلك فى كتب تذكارية، نذكر منها: الشيخ مصطفى عبد الرازق، وإبراهيم بيومى مدكور، وعثمان أمين وزكى نجيب محمود، وتوفيق الطويل، ومحمود قاسم، وأبو الوفا التفتازانى. وهو تقليد نؤكده، ونحرص عليه، ونضيف إليه أن التكريم هو مناقشة القضايا التى أثارها الرواد، والحوار معهم حولها، وذلك فى أثناء حياتهم الخصبة، فالجدل والحوار من السمات الهامة التى تميز الفكر الفلسفى، ودلالة تكريم الأساتذة - فى حياتهم - والاحتفال بأفكارهم وطرحها للحوار، أكثر خصوبة وأجدى لتهيئة السبل لتأسيس النظر الفلسفى النقدى الواعى بقضايا العصر ومشكلاته. هكذا علينا أن نتعامل مع أمثال: محمود أمين العالم، وأنور عبد الملك، ويحيى هويدى، ومراد وهبة، وفؤاد زكريا، وأميرة حلمى مطر، وصلاح قنصوة وغيرهم.

ويأتى هذا الكتاب التذكارى فى الاحتفال بمرور ثمانين عاماً على ميلاد الدكتور بدوى فى رحلة عطائه الفلسفية، والدراسات التى يتكون منها المجلد الحالى تضم عدداً كبيراً من الأبحاث التى أعدت للاحتفال به فى الندوة الدولية التى تعقد بالقاهرة فى النصف الثانى من مايو ١٩٩٧، ويشارك فيها عدد كبير من الأساتذة فى مصر والعالم العربى وفرنسا، وهم من تخصصات شتى، وهناك عدد كبير آخر من الأبحاث لم نتمكن من ضمها إلى هذا المجلد، وإلا تضاعف حجمه بشكل مبالغ فيه.... تسعى هذه الجهود إلى تكريم بدوى فى حدود إمكانياتها المتاحة، فى الوقت الذى تتقاعس فيه المؤسسات الثقافية فى بلاده عن ترشيحه لجائزة الدولة التقديرية، أو تكريمه

بالشكل الذى يتناسب مع عطائه. لقد قامت كلية الآداب فى جامعة القاهرة بترشيح بدوى لعدة جوائز دولية، إلا أن تكريمه فى بلاده هو الشىء الوحيد الذى يتناسب مع عطاء بدوى المبدع الخلاق خلال ما يقرب من نصف قرن.

ويتكون العمل الحالى من أربعة أقسام : **الأول** عن «مبتكرات بدوى»، وهو يشمل دراسات تتناول أعمال الفيلسوف فى إطارها النظرى العام، ويضم ست دراسات : نفتتحها بدراسة الدكتور حسن حنفى عن «الفيلسوف الشامل ، مسار حياة وبنية عمل ، عبد الرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين». ويتناول حنفى بدراسته المطولة - التى تكون بمفردها كتاباً عن بدوى، والتى جعلنا منها افتتاحية لهذا المجلد - أعمال الفيلسوف بالحوار، حيث يناقش - فى فقرات سبع - جهود بدوى والأطر الكلية للكتابات من خلال مفهوم الحوار- **أولاً**: من جيل إلى جيل،**ثانيا**: الفلسفة على الاتساع، **ثالثا**: الجبهات الثلاث،**رابعا**: المشروع الفلسفى العلمى، **خامساً**: المشروع الفلسفى النهضوى (الأنا)، **سادساً**: المشروع الفلسفى التاريخى (الآخر)، **سابعا**: المشروع الفلسفى الإبداعى (الواقع).

يمثل بحث حسن حنفى جدل الأجيال، وهو ـ كما يقول فى نهايته -: «شهادة تلميذ له، تعلم منه واستأنف مشروعه، وارتكن إليه (من النقل إلى الإبداع) بفضل تحقيقاته للترجمات العربية القديمة، فكلنا - شئنا أم أبينا - جزء منه»

واذا كان حنفى قد انتهى إلى توحد مع بدوى، فقد بدأ الدكتور أحمد محمود صبحى دراسته «عبد الرحمن بدوى الفيلسوف المتوحد» ببحث عن هذا التوحد. ويلخصه بموقف بدوى السياسى الداعى إلى الحرية فى عصور أقلقتها الدعوة إلى الحرية، فاتجه إلى العلم. ويقف صبحى أمام عمل بدوى «مذهب الإسلاميين» بالتحليل والحوار والمناقشة، موضحا إفادة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية منه

وتنقلنا الدكتورة أميرة حلمى مطر إلى «بدوى فيلسوف الحضارة» فالحضارة هى المفهوم الأشمل الذى نستطيع من خلاله تناول فكر وإنتاج بدوى الفيلسوف الموسوعى. إننا لا نستطيع أن نناقش جهود بدوى دون أن نعرج على مواقفه السياسية، وهكذا ألمح أحمد صبحى ، وقد خصص الدكتور عبد المنعم تليمة -

رئيس قسم اللغة العربية - بحثه عن الفلسفة السياسية فى كتابات عبد الرحمن بدوى . إن بدوى يمثل أحد التيارات الفكرية السياسية الهامة فى مجتمعنا المصرى وكان له تأثيره الكبير فى الحوار الوطنى منذ الأربعينيات، ومن هنا أهمية الحوار بينه وبين التيارات المختلفة، لذا جاء بحث الأستاذ محمود أمين العالم كحوار بين تيارين أساسين، إن العالم الذى كتب العديد من الدراسات الجادة حول بدوى يقدم لنا بحثه «كشف حساب فلسفى مع الدكتور عبد الرحمن بدوى ومع نفسى»، وهو بهذا الحساب الختامى لا ينهى حواراً، ولا ينهى الجهود المختلفة فى درس أفكار بدوى، ويأتى بحث الدكتور أنور عبد الملك: كيف تكون الفلسفة؟ ليقلد الأستاذ عمادة الفسلفة الفلسفة العربية المعاصرة متوجاً أبحاث القسم الأول وممهداً للقسم الثانى الذى يدور حول «إسلاميات عبدالرحمن بدوى»

يشتمل القسم الثانى على سبع دراسات قدمها أساتذة متخصصون فى الاجتماع والتاريخ وعلم النفس والفلسفة . يقدم الدكتور السيد أحمد حامد أستاذ الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة الأسكندرية فى الدراسة الأولى«قراءة عبد الرحمن بدوى لابن خلدون»، والدكتور عطية القوصى أستاذ التاريخ بآداب القاهرة «الاتجاه الإسلامى عند بدوى»، ويعرض الدكتور أحمد القاضى من كلية الدراسات العربية والإسلامية جامعة القاهرة بالفيوم لـ «عبد الرحمن بدوى ومكانته فى الفلسفة الإسلامية» الحديثة، وينقلنا الدكتور يوسف زيدان، جامعة الأسكندرية - آداب دمنهور «من تايخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف... قراءة فى أعمال بدوى» . ونتوقف فى ثلاث دراسات تالية عند« العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى عند بدوى » للدكتور إبراهيم محمد تركى، كلية التربية - جامعة كفر الشيخ، «وبدوى واكتشاف العناصر الوجودية فى المذاهب الصوفية» للدكتور حسن حماد، آداب الزقازيق، «والمذهب الإنسانوى العربى فى فكرنا التأسيسى وفى القطاع الفلسفى الراهن» للدكتور على زيعور أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية

ويدور القسم الثالث حول بدوى والفلسفة الغربية سواء لدى اليونان أو المعاصرين حيث يكتب د . مدحت الجيار رئيس قسم اللغة العربية بآداب الزقازيق عن الأخلاق بين الخطابة والنقد الأدبى ودور أرسطو وعبد الرحمن بدوى فيها كما يكتب د.

مصطفى النشار بآداب القاهرة عن عبد الرحمن بدوى مؤرخا للفلسفة اليونانية، ويقدم د. ماهر عبد القادر رئيس قسم الفلسفة بالأسكندرية ملاحظات على بعض إسهامات بدوى فى المنطق وفلسفة العلوم، ويعرض د. سعد عبد العزيز حباتر للمثالية الألمانية كما يراها الدكتور بدوى، ويختص بحث صاحب هذه المقدمة بـ (نتيشه بدوى)، بينما تتناول منى يوسف «اشبنجلر عند بدوى».

أما عن القسم الرابع، الذى يدور حول إسهامات بدوى الأدبية ففيه دراستان الأولى للدكتور ماهر شفيق فريد عن «بدوى فى دراساته فى الآداب الغربية»، ويحلل لنا الدكتور حسين فهيم رحلة بدوى من خلال الكتاب (الحور والنور)، هذا عدا ملاحق الكتاب الذي نريدك أيها القارئ أن تقبل عليه لتكتشف ماذا تقول الأجيال التالية في جهد الرائد.

ولا يسعنى، فى النهاية، إلا أن أشيد بالمجهود الكبير للذين أسهموا فى إنجاز هذا العمل، خاصة كلا من (الجمعية الفلسفية) : الأستاذ محمود أمين العالم، والأستاذ الدكتور حسن حنفى، ومن (الهيئة العامة لقصور الثقافة) - التى أخرجت هذا الجهد الضخم - وعلى رأسها الأستاذ حسين مهران، ومعاونة الأستاذ محمد السيد عيد (المشرف العام على التحرير)، والشاعر رضا العربى مدير التحرير، والذين لولاهم - جميعاً - ما ظهر هذا الجهد بهذا الصورة، سواء فى الإعداد للندوة، أو فى إصدار الكتاب.

د . أحمد عبد الحليم عطية

أبريل ١٩٩٧

القسم الأول

بدوي الفيلسوف الشامل

الفيلسوف الشامل :

مسار حياة وبنية عمل

عبد الرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين

د. حسن حنفى

أولا : من جيل إلى جيل

ليس الفلاسفة دوائر منعزلة فى كل جيل، أو أجيالا منفصلة جيلا وراء جيل، بل هى رسالة حضارية واحدة يقوم بها الفلاسفة - عن وعى أو عن لا وعى - بإرادتهم الإبداعية الحرة أو بتجلى روح الحضارة فيهم، باعتبارهم مظاهر لعقل جمعى كلى واحد. وبالرغم من إحساس بعض الفلاسفة - فى الشرق والغرب على حد سواء - بأنهم وحيدو عصرهم، وأن كلا منهم نسيج وحده، فلا يوجد إلا ذاته، منذ عبر ماكس شترنر عن ذلك فى «الواحد وما يملكه»، إلا أن هذا التفرد لا يلغى المياه الجوفية التى ينبثق منها هذا النبع الفياض حتى لو بلغ عنان السماء. إن كيركجارد هو الفرد ولكنه ثورة على العصر ونقل الفكر الأوربى - كله - من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة، وإن نيتشه هو وحيد عصره. وهو - مع ذلك - يمثل عصراً بأكمله، نهاية قرن (القرن التاسع عشر) وبداية آخر (القرن العشرين). النبع مرئى وما فى باطن الأرض غير مرئى.

والجيل اللاحق هو الذى يطور الجيل السابق، فعلاقة الأجيال ليست علاقة تفخيم وتعظيم وتبجيل، مما قد يصل إلى حد التقديس والتأليه. التعظيم موت للمعَظِّم والمعَظَّم على حد سواء، نفخ للبالون حتى ينفجر، نوبان للسكر فى أكبر قدر ممكن من الماء حتى يذهب طعمه، مد للحبل السرى حتى ينقطع. وقد جرت العادة فى الاحتفالات بذكرى الراحلين أو بالتحيات فى أعياد ميلادهم الفضية أو الماسية أو الذهبية باتباع هذا النهج، مع الظن أن ذلك من مظاهر التكريم، علاقة الشيخ بالمريد، والأستاذ بالتلميذ، والسيد بالعبد. وغالباً ما يتم ذلك عن نفاق وزلفى ومطلب حتى يرفع الأستاذ التلميذ إلى مصافّه، وحتى يعيش الصغار على موائد الكبار، وحتى يمتلئ الفكر بالصراخ الإعلامى فيضيع الفكر ويذهب العلم ويتوقف التاريخ.

إن خير تحية من جيل لاحق لجيل سابق هى النقد والتطوير، بل والقلب رأساً على عقب، من النقيض إلى النقيض، من أجل بيان جدل السلب والإيجاب، والوجه الآخر للحقيقة. فالفيلسوف - بطبيعته - أحادى النظرة، صاحب رأى، ومؤسس اتجاه،

ورائد مدرسة، يضحى بجانب من أجل إبراز جانب آخر. فيأتى فيلسوف بعده ويذكّره بما أغفل، ويبرز الجانب الآخر حتى تكتمل الصورة. لقد طور أفلاطون معانى سقراط فى (نظرية المثل) ثم نقد أرسطو نظرية المثل وقلبها رأساً على عقب. كما طور الهيجليون اليساريون هيجل، ثم جاء ماركس فقلب هيجل رأسا على عقب واضعاً رأسه على الأرض وجاعلا قدميه إلى السماء، فعاشت الفلسفة اليونانية وتعددت رؤاها، كما عاشت الفلسفة الحديثة وتعددت مدارسها. وقد نقد المسيح اليهودية، وهو يهودى، ونقد الإسلام المسيحية واليهودية، وهما فى الأصل وَحْيان من الله، والكل وَحْى واحد: دين إبراهيم.

ليس الهدف من النقد بيان العيوب والمثالب، وهو المعنى الدارج الشائع فى الثقافة الشعبية، بل وضع المفكر وعمله فى مرحلته التاريخية من أجل تطوير الجيل اللاحق للجيل السابق. وهذا أكبر دليل على الوفاء، استمرار عمل الأجيال فى إعادة صياغة المشروع الفلسفى الجماعى لمرحلة تاريخية بأكملها، هو عصر النهضة العربى منذ القرن الماضى. أما النكران والجحود فهو فى الإهمال عن غير قصد، والاستبعاد عن قصد، وبالتالى قطع الشرايين عن القلب، وتجفيف النهيرات حتى لا تصب فى النهر الكبير.

ويتطلب ذلك منهج القراءة والتأويل، وإعادة البناء والتركيب، ونقل عمل الجيل السابق لعمل الجيل اللاحق، فالمشروع الحضارى للوعى الجمعى يستغرق عدة أجيال. وفى حالة العالم العربى يمتد مشروع النهضة منذ القرن الماضى ومازال مستمراً حتى نهاية هذا القرن، ولم يكتمل بعد، وربما ظل قائماً لعدة أجيال قادمة، جيل يؤسس، وجيل يمهد، وجيل يرسى القواعد، وجيل يحكم الصياغة، وجيل يحقق. وربما تستغرق كل مرحلة عدة أجيال، فإذا كان الطهطاوى أسس مشروع النهضة، ومهد له جيل تال له: أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، فإن الفليلسوف الشامل هو الذى أرسى القواعد بفضل توجيه مصطفى عبد الرازق. ثم يأتى الجيل الحالى ليحكم الصياغة، جيل المشاريع العربية المعاصرة بعد ١٩٦٧، مثل مشروع «التراث

والتجديد» و«نقد العقل العربي»، و«التراث والثورة» - كنماذج ممثلة من مصر والمغرب والشام - ويسلمه لجيل قادم يحقق مشروع النهضة على نحو علمي دقيق، جيل تكون وتجرأ وقرأ بين السطور وتجاوز، مثل جيل نصر حامد أبو زيد، ثم جيل على مبروك.

ولا يوجد خطأ وصواب في منهج القراءة وإعادة البناء، صواب الجيل السابق وخطأ الجيل اللاحق أو خطأ الجيل السابق وصواب الجيل اللاحق. بل هي أدوار متعاقبة وأطوار متتالية لنفس المشروع النهضوي، كل جيل في مرحلته وبناء على ظروف عصره. فالزمن يتغير، وتتغير الرؤى وتتبدل المناهج بالرغم من وحدة المشروع الحضاري واستمراريته عبر الأجيال، فالمسئولية جماعية، والعمل مشترك، والبناء متعدد الطوابق، ومتفاوت الأعماق، ومتغير السعة، ودون الأساس لا يقوم البناء، ودون التمهيد والإعداد لا يحدث حفر في الأرض ولا تشييد للطوابق.

وهذه محاولة لإعادة بناء الفيلسوف الشامل، وتطويره، ولم الشتات المتناثر الذي يزيد على المائة وعشرين كتابا في منظومة واحدة غائية تصورية، في إحالة متبادلة بين العمل والحياة والواقع، وهي وحدة واحدة، فقد رأى الفيلسوف الشامل نفسه في حُنين بن إسحق ودار الحكمة بمفرده، ولكن هذه المرة مع الغرب وليس مع اليونان، مع توحد معه، ونشر الترجمات العربية القديمة. قدم المترجمون القدماء الفلسفة اليونانية كما قدم بدوي وحده - من المحدثين - الفلسفة الغربية. وكما كان المترجمون القدماء أيضاً فلاسفة، فإن المترجم الحديث - أيضاً- فيلسوف، يترجم ويؤلف. وكما أراد القدماء نهضة الثقافة العربية الإسلامية وتأصيلها، كذلك أراد الفيلسوف الشامل نهضة الثقافة العربية في مرحلتها التاريخية الثانية. إنما الفرق الوحيد أن القدماء عملوا كفريق بتدعيم من الخلفاء، والفيلسوف الشامل يعمل وحده في الوطن. أولا، ثم بعيداً عنه، ثانياً، حتى تقلص المشروع الفلسفي النهضوي إلى مجرد مشروع فلسفي تاريخي، لم يكن الفيلسوف الشامل في حاجة إلى تأسيس جمعية فلسفية مصرية كما طرحت عليه في منتصف الستينيات - لأنه كان يعتبر نفسه جمعية

فلسفية - بمفرده - دونما حاجة إلى الآخرين، ومازال متوحداً فى غربته كالله فى علاه. يتوحد مع عمله كما يتوحد الله مع خلقه، يرى ذاته فى موضوعه كما يرى الله ذاته فى خلقه.

وفى «موسوعة الفلسفة» (جزءان) لا يذكر فى الجزء الأول مع ابن باجه (٩ ص) وابن رشد (٢١ص) وابن سينا (٢٧ص) وابن طفيل (٨ص) وأبى البركات البغدادى (نصف صفحة) فأبى سليمان المنطقى (١ ص) وحنين بن إسحاق (١ص) إلا عبد الرحمن بدوى (٢٥ص)[1]. وفى الجزء الثانى لا يذكر من أقرانه إلا أستاذه مصطفى عبد الرازق (٣ ص) مع الغزالى (٦ص) والفارابى (٢٦ص) والكندى (١٥ص). ولا يضع ضمن المراجع إلا الأجنبية، وكأن العرب المعاصرين لم يضيفوا إلى الدراسات الفلسفية شيئا. وإن ذكر فإنه لا يذكر إلا مؤلفاته العربية ضمن المراجع الأجنبية مثل «شوبنهاور» و«نيتشه» و«اشبنجلر» و«شلنج».

ولا يحيل إلى أحد من أقرانه في مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب فى الميدان، خاصة المؤلفات المتأخرة منذ الستينيات وحتى الآن، حيث تعددت الدراسات حول كانط وهيجل. ولا يحيل إلى الترجمات العربية للنصوص كما يحيل إلى ترجمته الخاصة لكتاب «الوجود والعدم» لجان بول سارتر. كما تعددت الكتابات حول الفلسفة اليونانية تأليفاً وترجمةً لنصوصها داخل مصر وخارجها، وهو الذى ينشر بعد مصر فى لبنان والكويت، ولكنه لا يشير إليها لامدحا ولا ذماً، بل يعتمد -كلية - على المراجع والمصادر الأجنبية وكأنه يؤلف في لندن أو باريس أو برلين أو روما أو مدريد. وما أسهل نقلها- تصويرا- من أى مؤلف أجنبى فى الموضوع، كما يفعل بعض الباحثين المبتدئين دون الاطلاع عليها بل إيهاما بها فى مجتمع يعز فيه الحصول على المراجع، ويندر وجودها فى المكتبات العامة أو الخاصة.

وإذا عرف الفيلسوف على الاتساع الشىء فإنه يوجد، وإن لم لم يعرفه فإنه لا وجود له. فكتاب «علم الجمال» لهيجل لم يعرفه المؤلف لذلك لم يعرضه، ولم يعرضه إلا بعد أن عرفه، مما يدل على التوحيد - لاشعوريا- لديه بين وجود الشىء والمعرفة

به، كما فعل الوعى الأوروبى مع العالم الجديد، وكأنه لم يكن موجوداً قبل اكتشاف الأوروبين له فيما يسمى بالاستكشافات الجغرافية.

وأحيانا يكتب اسمه على الغلاف اللاتينى ببنط أكبر من اسم الكتاب وكأن المحقق هو الأساس وعنوان الكتاب هو الفرع، وكأن عين القارئ لابد أن تقع -أولاً- على الشخص قبل أن ترى الموضوع[٢].

وبترتيب بمؤلفات الفيلسوف الشامل فى أول صفحات الكتاب من الجهة اليمنى حتى يصاب القارئ بالدوار ويشعر بعظمة صاحبه، ونادراً ما يوجد فى آخره من الجهة اليسرى وكما جرت العادة عند الفانين من البشر[٣]. وفى كل أعماله - تأليفاً وتحقيقاً وترجمةً وإعداداً- فى الجبهات الثلاث لا يميل الفيلسوف الشامل إلى أحد من أقرانه فى الهوامش، وكأن الفلسفة ابتدأت فيه، وانتهت به، ولا يحيل إلا إلى أعماله، فهو المؤلف وهو المرجع، هو الشاهد وهو المشهود له، هو المقاس والمقيس، هو التصور وهو التصديق[٤]، وفى الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، يشكر الفيلسوف الشامل مدرسة الآداب العليا «بيروت» ومديرها «**جبريل بروبنور**» على التعاون الثقافى الحر بين (بلدان البحر المتوسط) دون تسميته العالم العربى، وفى تيار تسميات **طه حسين ورنييه حبشى**[٥]. وربما هو الاستثناء الوحيد كما تقتضى بذلك آداب الشكر للضيافة العربية.

لم يشر ابن الثمانين ربيعاً إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه فى نفس المشروع النهضوى الجماعى، مثل **إبراهيم بيومى مدكور** فى محاولته إعادة دراسة الفلسفة الإسلامية، و**عثمان أمين** فى محاولته تحديد بؤرة للإصلاح سماها «الجوانية» فى التصوف، خاصة الغزالى، والفلسفة - خاصة الفارابى - فى التراث القديم، وفى المثالية الفرنسية عند **ديكارت** والألمانية عن **كانط** و **فشته**، وفى يومياته فى باريس، ورسالته فى الجامعة، وهى نفس رسالة **توفيق الطويل** فى دراسة التصوف فى مصر، و**الإمام الشعرانى** ودراسة الأخلاق العربية ومحاولته تأسيس مثالية معتدلة. وهى نفس رسالة **زكى نجيب محمود** عن طريق فهم التحليل

والوضعية المنطقية وتجديد الفكر العربى بل لقد ساهم آخرون من جيله، وربما من تلامذته فى تأسيس الوجودية مثل **زكريا إبراهيم**، أو الاعتماد على نيتشه مثل **فؤاد زكريا** إضافة عليه، ولكن الأب لا يعترف بأحد، حتى ولو كانوا من أبنائه الشرعيين بل إنه لا يذكر أحداً من العرب، سواء فى المغرب العربى مثل **محمد عزيز لحبابى** أو فى الجزائر مثل **شيخ بوعمران**، أو فى تونس مثل **محجوب بن ميلاد**، أو فى الشام مثل **جميل صليبا وسليمان دنيا**. فمصر وحدها فى العالم العربى، وهو وحده فى مصر، مع أن الأقران العرب كثيرو الذكر له، والإشادة بفضله، والاعتراف بدوره. والسؤال عنه بعد أن غاب عن الوطن، فالوطن الكبير مازال يذكر أبناءه، كما يذكر أحفاده.

بل لا يذكر مشروع النهضة منذ بدايته فى القرن الماضى، ولا يربط نفسه بإحدى التيارات الثلاثة فيه، **الليبرالية السياسية** عند **الطهطاوى وخير الدين***التونسى**، أو **الحركة الإصلاحية** عند **الأفغانى ومحمد عبده** فى مصر، أو **عبد الحميد بن باديس** فى الجزائر، أو **الطاهر بن عاشور** من علماء الزيتونية، أو **علال الفاسى** فى المغرب، أو **الكواكبى** فى الشام، أو **الألوسيان** فى العراق، أو **الشوكانى** فى اليمن. كما لا يأخذ موقفاً بالنسبة **للتيار العلمى العلمانى** فى مصر والشام عند **شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر** وغيرهم. وقف الطود الشامخ بمفرده مثل دون كيخوته يحارب وحده، ورافضا فروسية الآخرين. لذلك كان من ترجماته واختياراته ضمن الروائع المائة، وتوحد مع أبطاله الأسطوريين. فالواقع أسطورة، والأسطورة واقع، ملائكةً كانوا أو شياطين، ولا يحيل إلى أحد من أقرانه الذين درسوا قبله أو معه الفكر الأوربى فى ينابيعه، أو فى مساره. وإذا كان لا يذكر النصوص المترجمة إلى اللغة العربية عن أعلام الفلسفة الأوروبية ولو تنويهاً بها، فالأولى ألا يذكر كل الدراسات التى تمت قبله ومعه عن الفلسفة الأوروبية. فهو وحيد عصره، لم يكتب أحد قبله ولا معه، وربما لن يكتب أحد بعده، لا فيلسوف فى الغرب ولا باحث فى الشرق.

يريد إقامة مشروعه المتعدد الجوانب وحده، ببطولة فردية، كما يبدو أحياناً من عدة عبارات مثل: «لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية»[٦]. ويهاجم (**أبو العلا عفيفي**)، لأنه تجرأ و نشر بعضاً من الترجمات العربية القديمة، ويعتمد هو على مشروعات الآخرين دون أن يذكرهم. ومشروع أفلاطون عند العرب هو مشروع بول كراوس، تحوّل عند المحقق إلى «أفلاطون في الإسلام».

وكل الترجمات العربية القديمة هي مشاريع، بل من المستشرقين مثل «اشتينيشنيدر» و«جراف» من مستشرقي القرن الماضي، نشروا في المجلات العلمية المتخصصة. وربما فضل الفيلسوف المحقق هو جمع هذه النشرات السابقة في كتب، وجعلها ميسورة لأكبر قدر ممكن من الدارسين والقراء، وربما يظل «بدوي» مُحققاً أكثر منه مؤلفاً. والحالتان الوحيدتان اللتان عمل فيهما مع أحد أقرانه، هما ترجمته لكتاب «فلسفة الحضارة» لألبرت اشفيتسر، ومراجعة «زكي نجيب محمود».. وهي حادثة فريدة، أن يقبل الفيلسوف، وحيد عصره، أن يراجع عليه أحد.. وواضح أن الترجمة من الإنجليزية، لأن المراجع لا يعرف الألمانية أو الفرنسية، وربما كانت مراجعة صورية، نظراً لما تتطلبه دور النشر الحكومية من مراجعة، فقد نشر الكتاب في المؤسسة المصرية التابعة لوزارة الإرشاد القومي عام ١٩٦٣. والثاني ترجمته لكتاب «بنروبي» مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (جزءان)، ومراجعة د. ثابت الفندي، لأنه ضمن مشروع (الألف كتاب) بوزارة التعليم العالي، ومن إصدارات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وتستلزم الدولة المراجعة مع الترجمة.

ولم يذكر الفيلسوف الشامل من أقرانه الفلاسفة بالمديح والثناء إلا أستاذيه: طه حسين، الذي أشرف على رسالته للدكتوراه في عام ١٩٤٣ عن الزمان الوجودي، وأستاذه مصطفى عبد الرازق.

فقد أعد الفيلسوف الشامل كتاباً تذكارياً عن طه حسين في عيد ميلاده السبعين،

يتضمن دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه، مع إهداء خطابى رنان إلى العلم الشامخ فى الأدب المعاصر، ورائد النزعة الإنسانية فى الفكر العربى الحديث، والأديب الذى فتح للأدب العربى آفاقاً عالمية، والمفكر الحر، والقلب الكبير، والعقل المحيط والناقد، والساحر بفصاحة اللسان، من أدخل مناهج النقد الأدبى الحديث، وصاحب أجمل ترجمة ذاتية، وأسهم فى القصة العربية، وأضاء تاريخ صدر الإسلام، ونشر التراث الكلاسيكى، فأصبح الموقظ الأكبر للعقل العربى[٧].

فقرأ التلميذ نفسه فى الأستاذ، ورأى صورته فى مرآته، وهو ما لا يسمح به تلميذ الأمس إلى تلاميذ اليوم، كما أهدى من دراساته الإسلامية «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى»، إلى روح أستاذه الأكبر مصطفى عبد الرازق، الذى انبهر بقوة إيمانه وهو فى مرحلة تمرد الشباب، ورأى فيه نموذج الإنسانية فى بيئة ضاعت فيها قيمة الإنسان، فهو الذى هداه من العصيان إلى الطاعة، ومن الثورة إلى الإذعان، يهديه كتابه روحاً بروح، بعد أن عز إهداؤه إليه يداً بيد[٨]. وهو ما يشارك فيه كل الأقران من تلاميذ الأستاذ اعترافاً بفضله[٩].

وقد كتب الفيلسوف الشامل سيرته الذاتية بنفسه فى مادة «بدوى» فى «موسوعة الفلسفة»، حياته وأعماله وفكره[١٠]. دون أن ينتظر أن يخلد أحد ذكره. فهذا شرف لا يستطيع أحد من أقرانه وتلاميذه وأصدقائه ومحبيه الوصول إليه. فهو الذى يحيا، وهو الذى يحيى نفسه، وهو الذى يموت، وهو الذى يُعَزِّى نفسه، لا يحتاج الممثل إلى جمهور، ففى فنه يتحقق الفنان والناقد، المبدع والمتلقى، ولا حتى شكر المنعم واجب عليه، كما قال المعتزلة قديماً فى الواجبات العقلية الثلاثة: الخلق، والتكليف، وشكر المنعم، فالعبقرى يولد ويحيا ويموت كقدر تاريخى، وكجزء منه فى إحدى مراحله.

ثانياً: الفلسفة على الاتساع

وأول ما يبدو هو هذا الكم الهائل من المؤلفات للفيلسوف الشامل لدرجة استحالة الاستيعاب والقراءة والاحتواء، فقد جاوزت المائة كتاب، أمكن حصرها وتحليلها، وفى رأيه المائة وعشرين كتابا، وفى رأى ناشريه المائة وخمسين كتاباً[11]. ولاتساعها بوبها صاحب الثمانين ربيعاً فى أبواب: مبتكرات، دراسات، وخلاصة الفكر الأوربى، ودراسات إسلامية، وترجمات (الروائع المائة) بل وفى سلاسل مثل سلسلة الينابيع، وبلغات متعددة، العربية، وهى الأكثر، والفرنسية وهى الأقل. وتتنوع الأعمال بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والإبداع الشعرى والقصصى، مما يستلزم تصنيفاً جديداً، من أجل تلمس جوانب المشروع الفلسفى للفيلسوف الشامل، فهو - من هذه الناحية - فيلسوف عصر وسيط مسيحى مثل توما الأكوينى، يكتب «الخلاصة اللاهوتية» فى عشرات الأجزاء. وهو أيضاً فيلسوف إسلامى يجمع ويؤلف ويعرض وينتقى ويقتبس، كما فعل ابن سينا فى فى موسوعاته. هو فيلسوف موسوعى، يؤلف فى كل ميدان، ويكتب فى كل علم، لا تحد معارفه حدود، يسبح فى فضاء لا نهائى للمعارف البشرية مثل القدماء، لا فرق بين النقل والإبداع، بين المعرفة والعلم، بين التراث والتجديد[12].

وهناك فلاسفة آخرون مقلّون فى التأليف، عظماء فى الأثر، مثل «برجسون» الذى لا تتجاوز مؤلفاته الثمانية ولكنه شق طريقاً جديداً للفلسفة مازالت قائمة، بل أرسى قواعد تيار بأكمله «البرجسونية»، بالرغم من أنه كان لا يريد أن يؤسس مذهباً. فالمذهب مغلق، وهو صاحب فلسفة التفتح، ولقد كان الفيلسوف على الاتساع على إعجاب شديد ببرجسون، وأعلن عن صدور مؤلف عنه، ولكن الإعجاب شىء، والسلوك شىء آخر.

وهناك شعور حاد بالفلسفة على الاتساع، وبملامح المشروع العامة فى الأفق، فى ذكر مؤلفات الفيلسوف الشامل. وتصنيفها فى أربع مجموعات:

أ- «**مبتكرات**» أى الإبداع. وهو الأصغر حجماً والأهم كيفاً، وتجمع بين الفلسفة

والشعر واليوميات[١٣].

ب- « **دراسات**» وتضم خلاصة الفكر الأدبى، وتشمل الدراسات الفلسفية والمنطق والشعر ومناهج البحث. بل وتضم الترجمة وكأنها دراسات، مثل «النقد التاريخى» وهو ليس تأليفاً أو دراسة، بل ترجمة كتاب لأنجلو دسينوبوس بنفس العنوان. أما خلاصة الفكر الأوربى، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل نيتشه واشبنجلر وشوبنهور وشلنج، أو الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو (باعتبارهما صيف الفكر اليونانى أى الذروة)، مع ربيع الفكر اليونانى (البداية)، وخريف الفكر اليونانى مع شقائه (النهاية) وفلسفة العصور الوسطى قبل الانتقال إلى العصور الحديثة، وباعتبار أن اليونان مصدر الغرب الحديث[١٤].

جـ - «**دراسات إسلامية**» وتشمل التحقيق والتأليف والترجمة والإعداد، والإعلان عنها دون ترتيب زمانى أو موضوعى، وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، الصحيح فيها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا وابن رشد، والغزالى، وأبى يزيد البسطامى، والتوحيدى، ومسكويه، والمبشر بن فاتك، وابن سبعين، وأبى سليمان المنطقى. والترجمة لنقل التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج والشيعة، وعن ابن عربى وروح الحضارة العربية، أما التأليف فيشمل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وهو أكثر المؤلفات إبداعا وربطاً بين التراثين الإسلامى والغربى، وخازم القرطاجنى وأرسطو ربطا بين التراثين الإسلامى واليونانى، ورابعة العدوية شهيدة العشق الإلهى، ودور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، ربطا بين التراث العربى والتراث الغربى[١٥].

أما الترجمات فتشمل الروائع المائة، ومعظمها ترجمات عن الأدب الرومانسى الألمانى شعراً ونثراً وأقلها عن الأسبانية والفرنسية[١٦]. وتأتى ترجمات أخرى خارج الروائع المائة ودون ترقيم، إضافات عامة، حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة والفن[١٧].

وقد كتب الفيلسوف الشامل موسوعتين بمفرده صدرا فى نفس العام: « **موسوعة المستشرقين**» فى جزء واحد و«موسوعة الفلسفة» فى جزأين، اعترافاً بفضلهم وإقراراً بمصادر علمه، وتتبع الموسوعة الأولى الترتيب الأبجدى العربى لأعلام الاستشراق، وللموضوعات على حد سواء، ويبدأ المقال بعرض حياة المستشرق ومؤلفاته، وينتهى بمراجع عنه، ويمتد الاستشراق عبر العصر الوسيط والعصر الحديث. ويذكر كل من تعرض للإسلام من الغربيين، وهو عمل تجميعى خالص، معظمه منقول من مراجع أجنبية دون الإعلان عنها، وقد وضعت موضوعات مع الأسماء مثل القرآن طبعاته فى أوربا وفهارسه وترجماته الأولى، دون الحديث. ويذكر المعجم اللاتينى العربى الأول، والمعجم اللاتينى العربى الثانى، وأولوية المطبعة العربية فى أوروبا، مادامت المادة والمعلومات متوافرة. يغلب عليها المدح، ويغيب منها النقد. وتخلو الموسوعة من تصدير أو استهلال أو مقدمة، تحدد إطارها وتبين هدفها، أسوة بباقى المؤلفات والتحقيقات والترجمات والإعدادات[١٨].

والثانية « موسوعة الفلسفة » (جزءان)، تضم أعلام الفلسفة ومدارسها، وأهم مفاهيمها وموضوعاتها وتاريخها، بترتيب أبجدى عربى، وفى آخر كل مقال بعض المصادر والمراجع المنتقاة، والفلسفة بالمعنى الواسع، إذ تضم بعض علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. والكتاب لا يتضمن قائمة بأسماء الفلاسفة فى آخره، بل بعض صور الفلاسفة. ويجمع بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية على نحو غير متوازن.

فبينما يضم الجزء الأول تسعة فلاسفة عرب منهم المؤلف نفسه، يضم مائة وثلاثة فلاسفة أوروبيين. وبينما يضم الجزء الثانى أربعة فلاسفة عرب، يضم مائة وثلاثة وعشرين فيلسوفا غربيا، وكأن العرب والمسلمين لا دور لهم فى الفلسفة[١٩].

والهدف من موسوعة الفلسفة تلبية حاجة القارئ العربى المتخصص وغير المتخصص بما يحتاجان إليه، للأول المعلومات الأولية عن الفيلسوف والمذهب، وللثانى حرية الفكر واتساع الأفق وروح النقد، وتمكينه من تكوين نظرة فلسفية للكون

والإنسان والحياة، والهدف – فى الحالتين – السمو بالفكر الإنسانى الرفيع[٢٠].

وتعتمد بطبيعة الحال على بعض ما أصدره من كتب سابقة. كما أفاد من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية فى العقدين الآخرين، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المتخصصة لأعلام الفلسفة ومذاهبهم، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية التى يستغرق سردها عدة صفحات، كما يتجلى نموذج الفلسفة على الاتساع فى ترجمته لكتاب بنروبي «مصادر» وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا (جزءان). والذى يستعرض حوالى اثنين وستين فيلسوفاً حياة ومؤلفات ومذاهب فى ثلاثة تيارات رئيسية: الوضعية التجريبية، والوضعية الوطنية، والكاثوليكية باتجاهيها النفسى والاجتماعى، والمثالية النقدية والمعرفية، والوضعية الميتافيزيقية والروحية، وكلها تدور حول الأنا والتجربة الفردية، لذلك عشقها الفيلسوف الموسوعى.

وقد تتغير العناوين المعلن عنها مثل الإعلان عن المثالية الألمانية فى ثلاثة أجزاء (فشته، هيجل، شلنج) ثم صدر تحت عنوان «شلنج» مع فصلين تمهيديين عن «فشته وشلنج»، وقبل أن يستأثر هيجل بجزأين آخرين عن فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة الجمال والفن.

وقد يعلن عن كتب ولا تصدر، مثل الإعلان عن «برجسون» فى خلاصة الفكر الأوربى، وعن رسائل الإسكندر الأفروديسى فى كتاب مستقل، وقد صدرت فى كتاب آخر شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، و«إيرقلس عند العرب» وقد صدر فى «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، «والآراء الطبيعية لفلوطرخس»، وقد صدر فى كتاب آخر، والتشويق إلى الحياة الدائمة للتوحيدى، ولم يصدر، وربما حنين ابن إسحق: آداب الفلاسفة. والإعلان عن الترجمات من الروائع المائة، ولم يصدر منها إلا ما يتجاوز العشرين، وكأن العمر يتسع مع ما يتسع إلى ترجمة روائع مائة من الأدب الأوروبى، بالإضافة إلى ما يزيد عن المائة من الدراسات الأخرى فى التراثين العربى والأوروبى، تأليفاً وتحقيقا وترجمة وإعداداً، فرد واحد يقوم بدور جيل

كامل أو مؤسسة بحثية بأسرها. وأحيانا يعلن عن عدد مختلف من الأجزاء: مثل الإعلان عن منطق أرسطو مرة فى أجزاء خمسة وهو الأقل، ومرة فى ثلاثة أجزاء وهو الأكثر والأصح، ودون كيخوتة «لثربنتس»، الإعلان عنها فى أربعة أجزاء وصدرت فى جزأين.

ومرة يعلن عن كتاب فى الدراسات، وهو مترجم دون اسم المترجم، مثل «روح الحضارة العربية» وهو لكارل هنرش شيدر، ومرة مع ذكر المؤلف مثل فلهوزن «الخوارج والشيعة»، و«التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»، و«شخصيات قلقة فى الإسلام»، و«شطحات الصوفية»، «والإنسان الكامل»، وكلها مترجمات، دون الإعلان عن مؤلفيها، وكأن لا فرق بين التأليف والترجمة، فالتأليف ترجمة حرة، والترجمة تأليف غير مباشر، والتعبير عن النفس عن طريق أفكار الآخرين.

ومرة يعلن عن الترجمة بأكثر من عنوان، مثل ترجمة «برن»، مرة اتشيلد هارولد. ومرة أسفار أتشيلد هارولد، وترجمة جيته، «الديوان الشرقى»، اختصاراً للديوان الشرقى للمؤلف الغربى، والأصح «الديوان الشرقى للشاعر الغربى»، وحرفيا «الديوان الغربى الشرقى»، وترجمة رينيه ويج «الفن والنور واللوحات» وهو الأغلب، وأحياناً «الفن والنور وقراءة اللوحات» وهو الأقل.

وقد يعلن عن عدة أجزاء تكون سلسلة متصلة، ولا يصدر إلا جزء واحد، مثل الإعلان عن «شطحات الصوفية» ولم يصدر إلا الجزء الأول عن أبى يزيد البسطامى؛ والإعلان عن الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام»، ولم يصدر إلا الجزء الأول.

ويدل ذلك على أن المشروع البحثى للفيلسوف الشامل فى بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعاً، وكان مازال متحركاً فى كل هذه الاتجاهات، طموحاً للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد. ولكن هذه هى طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى، مسار حياة، تكشف عن بنية عمل، قصد كلى يتحقق فى مقاصد جزئية.

وتتوزع الأعمال على رحلة العمر كلها منذ أكثر من نصف قرن، لا تفرز قبل

الأستاذية، ثم تضمحل أو تكاد تختفى بعدها. أول كتبه فى أواخر الثلاثينات، ومازال يعطى حتى أواخر التسعينات، وإن اختلف اتجاه العطاء طبقاً لمراحل العمر ومكان العطاء، وأغلبية هدف على هدف فى جدل خصب بين الفرد والتاريخ.

والسؤال: كيف استطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب، بمعدل كتاب واحد كل أربعة أشهر، وفى موضوعات متفرقة، تضم أكثر من حضارة، على الأقل فى حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية، وفى ثقافات متعددة داخل كل حضارة، العربية والفارسية والتركية والهندية داخل الحضارة الإسلامية، والألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية داخل الحضارة الأوربية؟

وفى نفس الوقت كيف استطاع الجمع بين الفكر والسياسة، بين النظر والعمل، بين البحث العلمى والنشاط الحزبى، خاصة وهو فى مرحلة الشباب بعد أن قدمه فتحى رضوان لشباب الحزب الوطنى ومصر الفتاة، مفكراً مرموقاً؟ فأعمال الفيلسوف الشامل هى أكبر سياحة عرفها الفكر العربى المعاصر فى فكر البشر. ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفى فى مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل، فهو النافذة التى فتحها على الدراسات الإسلامية والفلسفة الغربية، بعد أن توارت هموم الوطن من هموم الشباب. ظل العالم الباحث الأستاذ عازفاً عن المناصب الرسمية غير متطلع لها. وكان المنصب الوحيد الذى أخذه فى الجامعة، وخارجها هو منصب المستشار الثقافى لمصر فى برن بسويسرا ١٩٥٦-١٩٥٩، منذ التأميم حتى الوحدة، وهو منصب لا يتقلده إلا مفكر، استعمله فى البحث والاطلاع على المكتبات، أكثر من استعماله فى جمع الأموال واستثمارها فى الأعمال الحرة.

وهو مشروع فكرى واحد بالرغم من تقلباته ونبذاته، وغلبة جانب على آخر، طبقاً لمراحل العمر وقربه أو بعده عن الوطن، ومازالت الوحدة تجمع بين الشتات، وإن كان أثره بدأ فى الانحسار لتغيير الواقع، والفيلسوف الشامل لم يتغير.

ويغلب منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخل من المؤلف بالنقد أو التطوير أو القراءة، كما هو الحال فى التأليف المدرسى، وكأن المادة العلمية هى العلم، والمعلومات المتوافرة هى العلم الجديد المضاف إلى العلم القديم فى بيئة تفتقر إلى كل

شيء، المعلومات والعلم على حد سواء، وفى عصر كان المفكر أو الأديب أو العالم كالنجم الزاهر يسطع فى السماء ويضيء فى كل اتجاه.

فهو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوى على تاريخ الفكر البشرى كله، باستثناء الشرق القديم وأفريقيا وأمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب، فقد انتقلت الحضارة من اليونان إلى العرب، ثم من العرب إلى الغرب، وربما تنتقل إلى العرب من جديد.



مشروعه فيما يبدو التمهيد لأجيال قادمة من دارسي الفلسفة، وإعداد الخريطة العامة للفكر البشرى لهم، بانوراما عريضة، يرون فيها الروح البشرى وهو يعى ذاته بالفكر، يؤسس الميادين، ويفتح المجالات، ويضع الأسس، ويطرق المجهول، ويسهّل الصعب، ويجلب النادر، ويفتح الأبواب لأجيال قادمة للدخول.

والفيلسوف الشامل نقطة التقاء بين الشرق والغرب، كما هو الحال عند كل مفكرى النهضة العربية، يقرأ (الأنا) فى مرآة (الآخر)، ويرى (الآخر) فى مرآة (الأنا) فالواقع له عينان، عين على الماضى وعين على المستقبل، وله رئتان، رئة تتنفس بتراث القدماء، ورئة تتنفس بتراث المحدثين، وهى أبعاد الزمن الثلاثة، فالواقع هو الحاضر، وتراث القدماء هو الماضي، وتراث المحدثين هو المستقبل.

ويمكن التعرف على عدة دوافع لهذا التأليف على الاتساع، منها ما يتعلق بالحالة الراهنة للفلسفة فى الجيل الماضى، ومنها ما يتعلق بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والمهنية العامة فى مصر.

حاول الجيل الماضى منذ نشأة الجامعات المصرية تأسيس كل شيء، وإعطاء أساس عام للفكر الفلسفى فى مصر، لا فرق بين دراسات إسلامية ودراسات غربية تأليفاً أو تحقيقاً أو ترجمة، فلسفة أو أدباً، جامعياً أو أزهرياً، مصرياً أو عربياً أو

أجنبياً[٢١]. بل إن الذى أشرف على الفيلسوف الشامل فى رسالته للدكتوراه «الزمان الوجودى» عام ١٩٤٣ هو عميد الأدب العربى طه حسين.

كان الفراغ كبيراً يحتاج إلى ملء أولى فى كل الميادين. ودون هذا الحد الأدنى من الثقافة الفلسفية على الاتساع لا يمكن لأجيال قادمة البناء والتشييد فى العمق -أولا- وفى الارتفاع - ثانياً- فهو ينتمى إلى جيل إرساء القواعد ووضع الأسس مثل **طه حسين، وأمين الخولى، ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين، وتوفيق الطويل، وزكى نجيب محمود، وأبو ريان، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، وأحمد فؤاد الأهوانى، ومصطفى حلمى**. فلولا الجيل الأول ووضْعُ الأساس لما أمكن للأجيال القادمة التحول من الاتساع إلى العمق، ومن الأساس إلى البناء، ومن القواعد إلى البيت، ومن العام إلى الخاص.

وقد يكون السبب جامعياً، فابن الثمانين أستاذ جامعى يدرس كل شىء، تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة، والإسلامية بكل أنواعها، الفلسفة والكلام والتصوف، والعلوم الفلسفية، المنطق ومناهج البحث، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ، وكان هو مؤسس القسم الأول، والأستاذ الأول، والمؤلف الأول، فكتب فى كل المقررات لإفادة الطالب. فكان صاحب صنعة ورائد حرفة، التأليف الجامعى، والكتاب المقرر، والتوزيع على الطلاب. وهو تقليد مازال قائماً فى جامعة عين شمس من الجيل المتوسط والجيل الحالى، حتى طغى توزيع الكتب على العلم، على الأستاذ والطالب والساعى على حد سواء.

وربما دخل العامل الاقتصادى فى ذلك مع الفيلسوف الشامل فى بحبوحة من العيش، ومن أسرة ميسورة صاحبة أراضٍ فى الريف. وكما يتندر الأدباء ببخل **توفيق الحكيم**، يتندر أساتذة الفلسفة أيضا ببخل الفيلسوف الشامل فى حياته الخاصة والعامة، دون تغيير للهندام، ودون عربة لتسهيل الانتقال، ودون تمتع بما أعطيه من سعة فى العيش، ولا فرق هنا بين التقتير والزهد إلا فى الباعث، والنتيجة واحدة.

وقد يكون السبب وجود ناشر معروف ومشهود له بالكفاءة فى النشر والتوزيع، فيسهل للباحث هم النشر والبحث عن ناشر والصراع معه على حقوق المؤلفين، التى

- فى الغالب - ما تضيع لحساب الناشر، أو بتزوير كتبه، أو بإصدار طبعات خاصة لا يعلمها المؤلف، أو بزيادة عدد الكتب فى الطبعة الواحدة على غير علم المؤلف. كان الناشر يتغير بتغير المكان، فالعالم يجذب ناشره فى أى مكان حل[٢٢].

وقد يكون الدافع إمكانية البحث العلمى الواسعة، الاتصال بالمستشرقين، والاطلاع على أبحاثهم، المعرفة بعديد من اللغات الأجنبية الحية، كالفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنجليزية فى الغرب، والفارسية والتركية فى الشرق، أو القديمة كاليونانية واللاتينية. هذا بالإضافة إلى كثرة الأسفار، والاطلاع على مكتبات العالم الشهيرة، الوطنية فى باريس، والأسكوريال بالغرب فى مدريد، وأحمد الثالث باستانبول، ومكتبة جامعة طهران.

كما ساعده وجوده مستشاراً ثقافياً فى برن على مدى ثلاث سنوات، فى الخمسينيات، بعد الثورة المصرية، على سهولة الاطلاع على أمهات المراجع الأوربية، بما توافر لديه من وقت، وإمكانيات مادية وحماس للعلم، ونقل دراسات المستشرقين والتعريف بأعمالهم، فى فراغ فلسفى شديد يحتاج إلى من يملؤه علماً وشهرة وبزوغاً.

وقد يساعد على ذلك التفرغ الكامل للبحث العلمى لدرجة الرهبنة، والعزوف عن الزوج والأهل والأولاد والأقارب والأصدقاء والخلان، أسوة بالجاحظ وابن رشد من القدماء. فالجاحظ وقعت مكتبته عليه. وابن رشد لم يترك الكتابة والتأليف إلا ليلتين، ليلة وفاة أبيه، وليله بنائه على أهله كما تقول الروايات.

يضاف إلى ذلك الرغبة فى العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد، والعبوس الدائم، والجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمى جزءاً من المزاج النفسى والتكوين البدنى، بالرغم من «هموم الشباب»، و«اعترافات ساقطة»، و«يوميات إحدى بنات الهوى»، خشى الزملاء والتلاميذ والأصدقاء والمريدون الاقتراب منه خشية أن يصيبهم منه الأذى والامتهان. رفض جوائز الدولة التقديرية من الجامعات المصرية والأجنبية. ومازال يرفض كل مظاهر التكريم له، متشككا فى كل شىء، أو متعاليا على كل شىء، كالقائد الذى لا يضع نياشينه على صدره، حتى لو انتصر فى كل الحروب. فماذا تزيده النياشين. من يضعها يستمد وجوده منها، ويشعر بأنه أقل منها، ومن يعزف عنها، تستمد هى وجودها منه ويتعالى هو عليها[٢٣].

ثالثا: الجبهات الثلاث

ويمكن إعادة تصنيف أعمال الفيلسوف الشامل فى ثلاث جبهات، مازالت تكوّن مشروع النهضة العربى منذ «مناهج الألباب» فى القرن الماضى حتى مشروع «التراث والتجديد»: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع المعاصر. وهو مشروع متصل منذ فجر النهضة العربية عند الطهطاوى حتى هذا الجيل، يساهم فيه كل مفكر فى إحدى صياغاته وأشكاله. فالكتابة عن الآخر، هى كتابة عن الأنا فى مرآة الآخر، وتتفاوت الجبهتان الأولى والثانية من حيث غزارة الإنتاج، حوالى خمسين مؤلفا فى كل جبهة. ثم تنكمش الجبهة الثالثة التى يسميها (المبتكرات) فى عشرة أعمال تقريبا. وهذا يدل على أن معظم التأليف فى النصوص. يقرأ النصوص، ولا ينظر إلى الواقع إلا من خلال النصوص، القديم منها والحديث. فأصبح الإنتاج تراثى الطابع، مكتبى الاتجاه، نَصِّيَّ القراءة، ويغلب عليه النقل أكثر من الإبداع، والقراءة والتأويل أكثر من التنظير المباشر للواقع.

ولا يهتم المؤلف بترتيب زمانى للأعمال فلعل هناك تطوراً فكرياً يمكن رصده، ولا يهتم بالطبعات الأولى أو المتأخرة بمزيد من الدقة والإحكام، كما تفعل مكتبة مصر فى أعمال نجيب محفوظ، ومكتبة الشروق فى أعمال سيد قطب، فقد تحدد المشروع من قبل مرة واحدة، وإنّما المراحل هى لبنات وطوابق لإتمام البناء، وهناك مسافة زمنية تطول أو تقصر، بين سنة النشر وسنة إعداد الكتاب، قد تصل إلى أكثر من عشر سنوات، مما يدل على أن المؤلف كان يعد أكثر من كتاب - بصرف النظر عن النشر- وينتهز فرصة وجوده فى الخارج فى إحدى المكتبات العامة ليجمع مواد أكثر من كتاب، فكان التأليف أسرع إيقاعاً من النشر، وكان لا يَحُلّ مكانا للعمل فيه فى التدريس إلا ويصاحبه التأليف، فالعالم كله مكان للتأليف والنشر، بل تتعدد الفصول، بين الشتاء والخريف والصيف والربيع، بالإضافة إلى أسماء الشهور الميلادية، وتتعدد الأماكن التى كتبت فيها مقدمات الكتب بين عواصم الغرب والشرق لندن وباريس ومدريد وبرن وليدن ومنشن وفيينا وروما والفاتيكان فى الغرب، والقاهرة والكويت

وطهران ودمشق وبيروت وعمان وبنغازى فى الشرق[٢٤].

وقد يكون السبب للتباعد بين سنوات النشر وسنوات التأليف عدم وضع تواريخ الطبعات الأولى التى يمكن معرفتها عن طريق الترتيب الزمانى. وقد تكون المسافة الزمنية عشر سنوات أو أقل[٢٥]. وقد تكون عاما واحداً[٢٦].

وقد حصر الفيلسوف الشامل - نفسه - مؤلفاته فى موسوعة الفلسفة فى المادة التى كتبها عن نفسه، لعله يكشف عن تطور فكرى أو مسار روحى أو انعطافات أو تشعبات فى مشروع فلسفى متعدد الجبهات، أغفل منها الترجمات فى سلسلة «الروائع المائة»، مع أنها جزء من الأعمال، أو لأنه لا يعتبر الترجمة عملاً علمياً يضاف إليه، والمبتكرات لأنه رأى نفسه مؤرخاً للفسلفة أولاً وفيلسوفاً ثانياً. كما يغفل هو - نفسه - بعض أعماله ربما سهواً مثل، «السماء والعالم والآثار العلوية» لأرسطوطاليس، و«تلخيص البرهان» لابن رشد «وتلخيص القياس»، وقد يتكرر عمل واحد مرتين، طبقاً للطبعة، مثل كتاب «الخطابة» لأرسطو[٢٧].

وتختلف السنوات فيما بينها من حيث غزارة الإنتاج[٢٨] ومعظم السنوات بعد ذلك حصادها كتابان، وأقل القليل كتاب واحد كل عام، ويندر أن توجد سنوات قاحلة، وكلها تقريبية[٢٩].

وتتراوح **الجبهة الأولى** بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والتصنيف من حيث الأهمية وليس من حيث العدد، أى من حيث الكيف وليس من حيث الكم[٣٠].

وهذه الأنواع ليست منفصلة عن بعضها البعض، فقد يحتوى التأليف على نصوص محققة وبعض الترجمات، وقد يحتوى التحقيق على دراسة مفصلة للنص المحقق. وقد تضم الترجمة مقدمةً وشروحاً على النص المترجم، والفيصل هو الكم. فلو كانت الدراسة أكثر من النص المحقق أو المترجم تكون أقرب إلى التأليف، ولو كان التحقيق أو الترجمة أكبر من المقدمة والشرح، يكون أقرب إلى التحقيق أو الترجمة منه إلى التأليف، والتحقيق نوعان: تحقيق لنصوص إسلامية، وتحقيق للترجمات العربية للنصوص اليونانية الصحيحة أو المنحولة.

فواضح أن الفيلسوف الشامل فى الجبهة الأولى محقق أكثر منه مؤلف، فهو محقق، أولاً (٣٣) ومترجم، ثانيا (٦) ومعد، ثالثاً (٦) ومؤلف، رابعاً (٤)، ومجموع الأعمال ٤٩ عملا فى الجبهة الأولى، بالإضافة إلى خمسة أعمال بالفرنسية، فيكون المجموع ٥٤ عملا، أى حوالى نصف الأعمال كلها.

وتشمل الجبهة الأولى عدة مؤلفات باللغة الفرنسية، مثل «مشكلة الموت» القاهرة ١٩٦٥ «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى» باريس ١٩٦٨، وتاريخ الفلسفة العربية (جزءان) باريس ١٩٧٢. وأخيراً صدر له كتابان «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه» باريس ١٩٨٩، «الدفاع عن حياة النبى محمد ضد مشوهيها»، باريس ١٩٩٠، «موضوعات وأعلام الفلسفة الإسلامية» باريس١٩٧٩، «الإسلام كما يراه فولتير، هردر، جيبون، هيجل» (الإعلان عنه)[٢١].

ويلاحظ على الجبهة الأولى:

١- غلبة التحقيق (٣٣) والترجمة (٦) والإعداد (٦) على التأليف (٤)، مما يدل على غلبة النقل على الإبداع، والمعلومات على العلم، والمعارف على الاجتهاد.

٢- وضع الترجمات العربية القديمة عن اليونان والرومان وفارس مع الدراسات الإسلامية، وهى بين اليونانية والإسلامية تربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

٣- غياب الترجمات الهندية والتراث الهندى عن الاهتمامات بالرغم من توافره. بعكس حضور تراث فارس النسبى، خاصة وأن المحقق مولع بالاكتشافات الجديدة متجاوزاً البيرونى.

٤- الدراسات الإسلامية تدور حول الفلسفة والتصوف والكلام، ويغيب (علم أصول الفقه) وهو موطن الإبداع فى التراث القديم ولم تخنقه روح اليونان، ويشرئب نحو الحداثة بتحليل الوعى التاريخى واللغة والفعل.

٥- بالرغم من حضور العلوم العقلية الخالصة فى دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، فإنه تغيب العلوم النقلية كلها باستثناء كتابه بالفرنسية «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه»، فهو فى علوم القرآن و«الدفاع عن النبى محمد (ﷺ) ضد مهاجميه» وهو فى علم السيرة، فإن المحقق المدقق لم يتطرق لباقى العلوم النقلية مثل

التفسير والحديث والفقه.

٦- غياب العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، خاصة وأن الفيلسوف الوجودى مولع بالأدب إبداعاً وترجمة، وبالتاريخ ترجمة، أما الجغرافيا فإنها تستلزم المكان والمهاجر لا مكان له.

وتتراوح **الجبهة الثانية** عن التراث الغربى الذى يشمل الفلسفة والأدب والعلوم الفلسفية: بين التأليف (٢٧) والترجمة (٢٢) ومجموعهما (٤٩)، يعادل الجبهة الأولى من حيث الكم. وهى جبهة تضم الفكر اليونانى، أى مصادر الفكر الأوروبى وفلسفة العصور الوسطى، وكذلك دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، وهو ربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

وتتم دراسة الفكر الأوربى إما عن طريق الموضوعات أو عن طريق الشخصيات. كما تتم دراسة الفكر عن طريق تاريخه منذ أصوله عند اليونان، حتى تطوره فى العصر الوسيط واكتماله فى العصور الحديثة.

وقد صنف هو هذه الدراسات تحت عنوانين: دراسات فى الفكر الأوربى (خلاصة الفكر الأوربى)، ترجمات الروائع المائة[٣٢].

ويغلب على الترجمات الأدب، خاصة الشعر، وليس الفلسفة، ولكنه أدب فلسفى يجد فيه المؤلف نفسه، الجمع بين الشرق والغرب، مثل جوته فى الديوان الشرقى للشاعر الغربى، وارتياد روحه لآفاق العالم كما وضح فى «هموم الشباب» مثل جوته فى «فاوست»، ومحاربة أوهام العصر مثل سربنتيس فى «دون كيخوته». فاختيار الأعمال المترجمة فى ذاتها، دليل على شخصية المترجم وتوحده مع أبطال الأعمال الأدبية. لذلك قد يكون اختيار الروائع المائة - التى لم يتم تحقيق إلا حوالى عشرين منها- تأليفاً غير مباشر، ذا دلالةٍ خاصةٍ، وهدفٍ محددٍ. كلها من الأدب الرومانسى الذى يمجد البطولة والفداء والفروسية وعظمة الإنسان. وكما عبرت عن ذلك فلسفة نيتشه فى إرادة القوة والإنسان الأعلى. ومازالت العادة متبعة عند كل الأقران والأجيال اللاحقة، ترجمة لديكارت أو كانط أو برجسون[٣٣]. إذ تعبر الأنا عن ذاتها من خلال الآخر، حماية للأنا وتسترا بالآخر.

وقد يكون لولع الفيلسوف الشامل بالفلسفة الرومانسية والأدب الرومانسي، علاقة بانتمائه إلى (مصر الفتاة)، وهي نظرة رومانسية لمصر الوطن وعلاقتها بالإسلام، وليس بالضرورة ممثلاً في دولة الخلافة. وهي نفس الفترة التي ظهرت فيها جماعة أبولو للشعر. وقد يكون ولعه بالفلسفة الألمانية، بوجه خاص، هو التعاطف مع ألمانيا صديقة العرب في صراعها ضد الاستعمار البريطاني، وهو ما كان سائداً في صفوف الجيوش العربية، وثورة رشيد على الكيلاني في العراق في صف المحور ضد الحلفاء، وتعاطف عزيز المصري والمجموعة الأولى من الضباط الأحرار مع ألمانيا. والاعتماد على الخبراء الألمان في الصناعة العسكرية والمدنية في تركيا ومصر حتى أوائل الثورة المصرية وقبل التحول إلى الخبراء السوفييت[٢٤].

وما قام به الفيلسوف الشامل مع الغرب، تحقيقا وترجمة وتأليفاً وعرضاً، كما قام به حُنَيْنُ بن اسحق مع اليونان، وما قام به مع ألمانيا مثل ما قام به آخرون مع فرنسا أو أسبانيا أو إيطاليا، كل حسب هواه وثقافته.

ويلاحظ على الجبهة الثانية:

١- الإعجاب الشديد بالغرب عامة، وبألمانيا خاصة، واعتباره مركز العالم، وبؤرة إبداعه، تجاوز اليونان، واكتشف عالم الذاتية، في حين لم يأخذ العرب من اليونان إلا الشكل وبَقَوْا فيه، فماتت الروح، باستثناء صرخات الصوفية، فهو يعطي الآخر أكثر مما يستحق، ويعطي الأنا أقل مما تستحق. وما يريده الفيلسوف الشامل لمصر (المثالية الألمانية) من الغرب و(التصوف الإسلامي) من الشرق.

الغرب المثالي والشرق الصوفي، وليس الغرب العالِم والشرق الفنّان كما طالب - بعد ذلك - زكي نجيب محمود. والحقيقة أن المماثلة مستحيلة، فلكل حضارة خصوصيتها ومسارها ونمط تطورها، ولا يوجد مقياس ومقيس، ولا معيار ومعار.

٢- لم تستطع الدراسات الإسلامية - وهي في نفس الحجم كالدراسات الغربية - أن تقلل من المركزية الأوربية لديه. أو إيجاد التفاعل الضروري بين الجبهتين، بل اعتبر الغرب هو الأصل والعرب الفرع، اليونان هم المركز والعرب هم المحيط، بالرغم من انتساب الفيلسوف الشامل إلى (مصر الفتاة) في شبابه، أي أولوية الأنا على

الآخـر، والواقع على الفكر، والوطن على العلم، بل إن الدراسـات الإسـلامـيـة استـشراقية، أى من وضع الغرب أكثر مما هـى من وضع العرب. بل إن التفاعل الوحيـد بين الجـبهتين «الإنسـانيـة والوجـودية فى الفكر العـربى»، جـعل الآخـر هو المقيـاس، والأنا المقيس، الآخـر هو الأصل، والأنا هو الفـرع، تركـيز لثنائيـة المركز والأطراف.

أ- ابتسار الغرب فى إحدى لحظاته وأماكنه مما أدى إلى إغفال بداية الفلسفة الحديثـة خـاصـة عند مـؤسـسـهـا، وهو ديكارت، وإغـفـال المدرسـة الديكارتيـة كلهـا، مالبرانش، إسبينوزا، وليبنتز، ربما لتصدى عثمان أمين ونجيب بلدى لها، والفيلسوف الأوحد يريد أن يفتح عصوراً جديدةً فى الفلسفة، لا يشاركه فيها أحد.

ب- إغفال بسكال وهو من مؤسسي العقلانية الإيمانية والاتجاه العلمى فى القرن التاسع عشر، وقبل حلول الرومـانسية السعيد، بالرغم من اهتمام **الفيلسوف**، أولاً، **العاقل**، ثانيـاً، بموضـوع العـقل والإيمان، وبالرغـم من اهـتـمـامـه بتـاريخ العلوم عند العرب كما وضـح فى «دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب».

جـ - اقتصاره على العقلانية الألمانية وفلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر فى ألمانيا، رباعيته عن كانط وثلاثيته عن هيجل.

د - إغفال عصر النهضة فى القرن السـادس عشر وهو البداية السلبيـة للعصـر الحديث عن طريق نقد الفلسفة المدنية.

هـ - إغفال عصر الإصـلاح الدينى فى القرن الخامس عشر خـاصة مـارتن لوثر. وقد كـانت البـروتسـتـانية أحـد مصـادر فلسـفـة التنوير فى حـرية الفكر، والمسئولية الفـردية، والثـورة على الكنيـسة، فـى القرن الثـامن عـشر فى ألمانيا، وأحـد مصـادر الرومـانسـية بتـغليبـها البـاطن والحيـاة الروحية على المظاهر الشـعـائرية والمؤسـسية، خاصة وقد صدر كتـاب كانط «الدين فى حدود العقل وحده»، وأن كيركجـارد مؤسس الوجودية الفعلى فى العصور الحديثة، والذى خصص له الفيلسوف الشامل جزءاً من «دراسات فى الفلسفة الوجودية»، يعتبر نفسه (لوثر الثانى).

و - إغفال الفلسفة البـريطانية والأمـريكية والروسيـة والإيطالية، نظراً لإعـجابه

المبكر بالمثالية الألمانية ولكنها مدارس كانت فى تفاعل إيجابى أو سلبى مع الفلسفة الألمانية مثل «إمرسون» و «رويس» فى أمريكا، وماك تاجرت فى إنجلترا، وروزمينى وكورتشه فى إيطاليا.

ز - إغفال كل فكر آخر يكون بعداً لمصر، مثل الفكر الشرقى القديم فى الصين والهند، وما بين النهرين فى بابل وآشور، والجزيرة العربية شمالا وجنوباً وكنعان وفى مصر القديمة، وكأن الشرق قد انضوى تحت الغرب وضاع لحسابه.

وكما غاب شرق مصر فى آسيا، غاب أيضاً جنوبها فى أفريقيا، والحضارة المصرية القديمة فى أحد جوانبها حضارة أفريقية، عاصمتها القديمة «منف» فى صعيد مصر، والنوبة وبلاد بنط تربط بين الجزء فى الشمال والكل فى الجنوب. وبطبيعة الحال غابت أمريكا اللاتينية التى كانت فى الستينيات جزءاً من وجداننا الفكرى والسياسى. وقد حضر «جيفارا» إلى مصر فى الستينيات بعد انتصار الثورة الكوبية. وألهب خيال الفنانين والشعراء، والسياسيين.

أما **الجبهة الثالثة**، وهى الواقع المباشر، فهى التى يغلب عليها الإبداع، ويسميها «مبتكرات»[٣٥]. وهى أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، باستثناء رسالته للدكتوراه «الزمان الوجودى» وقبلها رسالته للماجستير (بالفرنسية) عن «مشكلة الموت»، ومقالة (هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟) اعترافا منه بأن كل الدراسات الأدبية السابقة وترجماتها ليست مبتكرات بل نقلاً وعرضاً. فالمبتكرات تدور حول الإبداع الأدبى الشعر والقصة واليوميات، والدراسات الفلسفية. ولكنها لم تستمر طويلا فى المرحلتين المتوسطة والأخيرة من حياته، فلا الشعر استمر ولا القصة استمرت. بالرغم من إعلانه عن ثلاثة منها مؤخراً وهو بالكويت، ولا اليوميات استمرت، وما أكثر ما مر به من حوادث شخصية، بصرف النظر عن حوادث الوطن، هزائمة وانتصاراته، قوميته واشتراكيته ثم انقلابه عليها إلى قطريته وانفتاحه، فلا توجد ملاحظات على الجبهة الثالثة إلا قصرها، وصغرها، وتجمدها، بالرغم من بدايتها الخصبة فى الزمان الوجودى، ولا يفسر بنية العمل إلا مسار الحياة.

لذلك كان الربط بين هذه الجبهات الثلاث قليلاً باستثناء «الإنسانية والوجودية فى

الفكر العربى» وهى أربع محاضرات عامة ألقاها فى بيروت عام ١٩٤٧، وليست مؤلفا له بنية وسنهج وهدف. تضخمت الجبهتان الأولى والثانية على حساب الجبهة الثالثة، فتحول المثلث الحضارى من متساوى الأضلاع إلى متساوى الساقين، ويبلغ طول كل ساق قاعدته خمس مرات على الأقل. ولما كانت الجبهة الثالثة هى الأتون الذى تنصهر فيه الجبهتان الأوليان، فإذا ما تحجرت فى مرحلة معينة، هى مرحلة الشباب، وغابت بعد ذلك فى المراحل الوسطى والأخيرة، تحول المشروع كله إلى جبهتين؛ الأولى تحقيق وترجمة، والثانية تاريخ فلسفة وعرض مذاهب، دون تفاعل ثلاثى بين الجبهات الثلاث، لقد توحد مع مصر فى البداية وأسقطها من الحساب فى النهاية، فتوقف المشروع عن الحركة والتغيير بناء على تغير مصر وحركتها على مدى نصف قرن[٣٦].

ويلاحظ على الجبهة الثالثة - وهى علاقة الفكر بالواقع، والعلم بالوطن - ما يلى:

١ - كان الفليلسوف الشامل أحد أقطاب الحياة الفكرية السياسية فى مصر قبل الثورة المصرية. أصبح رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لأكثر من عشرين عاماً، عمر الثورة المصرية فى الجمهورية الأولى. ثم غادر إلى الكويت فى أواخر السبعينيات، عام الهزيمة وظل بها على مدى عشرين عاما، يكتب ويؤلف ويحقق ويترجم، ولكنه لا يمارس المواطنة، ولا يتحقق بدور العالم والمواطن، كما كان فى مصر قبل الثورة وبعدها، ومكث بجامعة الكويت أربعة أضعاف الوقت المسموح به فى نظام الجامعات المصرية، مما انتهى إلى فصله بعدها، لتحول الوسيلة إلى غاية. وانفصل العلم عن الوطن. وأصبح العلم بديلاً عن الوطن، فى عصر كانت صورة الخليج فيه أنه مصدر الثروة، فهل هى خصومة مع الوطن منذ ٢٣ يوليو، مع أنها كانت - فى أحد جوانبها - تحقيقاً لمبادئ مصر الفتاة، وكان عبد الناصر فى علاقة معها، وأفرج عن أحمد حسين زعيمها. هل هى خصومة مع قوانين الإصلاح الزراعى التى طُبِّقت على أسرته، بالرغم من أن ما بقى منها كان يكفى لبحبوحة العيش، وبالرغم من أن أخاه كان من الضباط الأحرار المرموقين والصحفيين النابهين[٣٧].

٢ - وقد ظل بجامعة الكويت متجاوزاً أيضاً ضعفي المدة المقررة، تقديرا لشخصه وعلمه ومركزه حتى الحد الأقصى لهذا التقدير، غادر بعد ذلك إلى باريس مقيما فيها بجوار المكتبة الوطنية، مدافعاً عن الإسلام ضد منتقديه، وعن القرآن ضد ناقديه، ومؤلفا في تاريخ الفلسفة الغربية، وفي الوقت الذي تتحول فيه المكتبة الوطنية في باريس من نظام الفهرسة القديم إلى النظام الآلي الجديد، مع تغيير المكان والمبنى، ونهاية عصر الذكريات الأولى، تأزم الفيلسوف الشامل، فالتغير في عادات البشر في البحث العلمي، أصعب بكثير من تغيير أدواته وآلياته.

٣- وبعد أن غادر الرمز إلى الخليج تابع المرموز، وبعد أن استقر المثل في بلاد الثروة اقتفى أثره الممثول، وبدأت أكبر تصفية لقسم الفلسفة في جامعة عين شمس، بالإعارة أولاً، وبالاستقالة ثانياً، وبالفصل ثالثا، وتم نقل جزء من الوطن، فالعلم لا وطن له. وكل بلاد العرب أوطان، هدم في مكان وبناء في مكان اخر، نزع للخضرة من الوادي، وزرعها في الصحراء، فلا الوادي نما، ولا الصحراء أخصبت، وإلى الآن لم تقم لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس قائمة لاستمرار النموذج، نموذج هجرة العقول، لجيل لاحق، إنشاء جيل جديد بلا أساتذه[٣٨].

٤ - وكان يمكن اللحاق بما فات وقضاء ما تبقى من عمر بالعودة إلى الوطن، ورحب الوطن، فالوطن رحب الصدر، حتى وإن ضاق العلماء به، ولكن من تعوّد على الغياب عن الوطن والقسوة عليه لا يحن إلا إلى الغربة عنه، ويضمر الوطن في القلب، ويعيش على تسقط الأخبار عن بعد، ويشرع للغربة عن طريق نقد ما آلت إليه الأوضاع، وما انتهى إليه مستوى الجامعات، يعيب النتيجة وهو السبب، ويتساءل عن المعلول وهو العلة.

٥ - ولم يبخل الوطن في التقدير، وأراد أن يعبر عن كل مظاهر الاحترام والتقدير للعالم الجليل من الجامعات المصرية والأجنبية فيه، بتقديم جوائز الدولة او الشهادات الفخرية، فاتحاً ذراعيه للطيور المهاجرة، فالوطن لا يلفظ أبناءه حتى لو لفظه الأبناء، ومازالت رحمة الله واسعة تأبى اليأس والقنوط. وإن هذه التحية في عيد الميلاد الثمانين، لأحد مظاهر الوفاء والتكريم.

٦- وبالغ ابن الثمانين فى القسوة على الوطن، وعلى الزملاء وعلى التلاميذ، وعاب جحود الأبناء لفضل الآباء، بالرغم من حرص الأبناء على صلة الرحم فى السر والعلن. وكثيراً ما يعبر عن حزنه لعدم الوفاء والتقدير له، من أجل إضفاء الشرعية على البعد عن الوطن والعزلة عن جماعة الفلسفة فى مصر، والعمل الجماعى، وإعادة النماء إلى الوادى الخصيب، بعد أن اقتطفت منه الثمار، وإن بقت الجذور.

٧- وتهامس الناس: استعلاء وغرور يقارب النرجسية، وكراهية للآخرين واحتقار للزملاء، مما يتنافى مع تواضع العلماء والعمل الوطنى المشترك. ومع ذلك فالحبل لا ينقطع بين الوطن وعلمائه، بين الأم وأبنائها، بين الله والعباد ﴿ **قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعا، إن الله غفور رحيم** ﴾.

رابعاً: المشروع الفلسفي العلمي:

استمر التأليف على وتيرة واحدة قبل الثورة وبعدها، ومع الثورة (١٩٥٢-١٩٧٠) والثورة المضادة (١٩٧٠- حتى الآن). قبل الهزيمة في ١٩٦٧ وبعد أكتوبر ١٩٧٣. في مصر الليبرالية قبل ١٩٥٢، وفي مصر القومية الاشتراكية بعد ١٩٥٢، وفي مصر الرأسمالية ١٩٧١. في مصر الوطنية قبل ١٩٥٢، وفي مصر المستقلة بعد ١٩٥٢، وفي مصر التابعة ١٩٧١، في مصر أثناء عصر الاستقطاب قبل ١٩٩١. وفي مصر في عالم ذي قطب واحد بعد ١٩٩١، في مصر أثناء الرعب النووي وأثناء الحرب الباردة، في النظام العالمي القديم والنظام العالمي الجديد، في مصر المحتلة ومصر المستقلة، ولم يحدث أي تغير في المشروع الفلسفي العلمي، بل استمر على وتيرة واحدة بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، في التراثين الإسلامي والغربي وربما قل الابتكار بعودة الروح إلى باطنها مع مزيد من العزلة، وتحت أثر البعد عن الوطن، والإحجام عن التعاطف الوجداني وحب الآخرين وعشق الحياة.

كان الهدف من النشر العلمي للترجمات العربية القديمة للتراث اليوناني والروماني والفارسي هدفاً علمياً خالصاً كما هو الحال عند المستشرقين وكما يتجلى في معظم المقدمات والتصديرات والاستهلالات لها، عن طريق الحديث عن المؤلف ومكانة النص في مجموع أعماله، والحديث عن المترجم وأسلوبه ومدرسته، والترجمات المختلفة للنص، والمقارنة بينها وتواريخها، وتقطيع النص إلى فقرات، ووضع عناوين رئيسية وفرعية لها بين معقوفتين، أسوة بالترجمات الأوروبية الحديثة وبالاعتماد عليها، ووصف المخطوط، وسبب اختيار المخطوط الأم، ومقارنته بباقي المخطوطات وأماكنها وتواريخها، وأثر النص في العالم العربي ومساهمته في الحياة العقلية فيها، حتى أصبح جزءاً منها، كما هو الحال في منطق أرسطو. حتى لقبه العرب بصاحب المنطق. وملء الهوامش بالاختلافات بين المخطوطات في النصوص أو في القراءات، وهو ما يسمى بالجهاز النقدي، وتضاف - في النهاية - فهارس

لأسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات الرئيسية اليونانية واللاتينية والفرنسية والألمانية وما يقابلها بالعربية.

كان الهدف من تحقيق أرسطوطاليس: «في السماء والآثار العلوية»[٣٩] علمياً محضاً، فالتصدير استشراقي خالص مرقم بحروف هجائية، مثل معظم التصديرات، وكأنه خارج الموضوع الرئيسي. يعرض للموضوع، ويحلل نص أرسطو، ويرصد ما ورد عن هذه الترجمة في المصادر العربية القديمة، ويحدد النوع الأدبي، ترجمة أو تلخيصاً، ويصف المخطوط وشروحه المتأخرة، وترجماته إلى اللاتينية والعبرية.

ويضيف جهازا نقدياً وافياً عن اختلافات المخطوطات مع وضع عناوين للفقرات بين معقوفتين. وتغيب أي رؤية عن المنطق الحضاري عندما تلتقي حضارة بأخرى باستثناء التصور الاستشراقي للمركز والأطراف، اليونان هم الأصل والعرب هم الفرع، قديما وحديثا، من اليونان إلى الغرب، وهو ما تفعله أيضاً الليبرالية المصرية كما مثلها أحمد لطفي السيد بتأصيله لليبرالية المصرية في كتاب السياسة لأرسطو.

والهدف أيضاً تحقيق أرسطوطاليس: (في النفس والآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس (والحاس والمحسوس) لابن رشد، و(النبات) المنسوب إلى أرسطوطاليس[٤٠] علمي خالص، ويكتفي التصدير العام بعرض (نظرية العقل الفعال) عند اليونان والمسلمين واللاتين كما فعل جيلسون من قبل، مع أن الموقفين الحضاريين مختلفان، إذ إننا نتمثل اليونان ونعيد بناء فكرهم، واللاتين يعيدون بناء اليونان من خلالنا. وكان المسلمون قد نقلوا التراث اليوناني عبر المسيحيين، فكان نصف معد لإعادة البناء الإسلامي، أو عبر الشراح اليونان الذين عاشوا قبل الإسلام مثل «الأسكندر الأفروديسي» «وثامسطيوس»، وسمليقيوس ويحى النحوى. لم يصف المحقق العمليات الحضارية التي تحدث من خلال الترجمة الحرفية أولا والمعنوية ثانياً. فليس من المعقول أن ورود عبارة لأرسطو هو السبب في الترجمة بل السبب هو عملية التمثل والاحتواء من الحضارة الجديدة الناشئة للحضارة القديمة المتهاوية حفظاً لروحها وإكمالا له، وإعادة الاتزان لتصورها للعالم، جمعاً بين أفلاطون وأرسطو، أو نسبة جزء من تاسوعيات أفلوطين لأرسطو حتى يكتمل النموذج، وفتح

عقل من أعلى هو (العقل الفعال) وليس من أدنى لظهور البعد الروحي الجديد، بعد أن أسس الكندى الفلسفة العقلية الطبيعية، بناء على روح الوحى واستناده إلى العقل والطبيعة. وقد صاغ ابن سينا مصطلحات جديدة مثل (العقل القدسى) كى يعبر عن الإبداع الجديد نتيجة لاجتماع الوافد والموروث، وتضاف فهارس الموضوعات والأعلام كما هو الحال فى نشرات المستشرقين. بل يوضح فى العنوان «راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها».

والهدف من تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة لأرسطو هدف علمى خالص دون إدراك دلالتها الحضارية. فإذا كانت الترجمة صغيرة الحجم كانت تلخيصاً، هدفها المعنى وليس اللفظ، كمقدمة للتأليف المستقل فى الموضوع قبل الإبداع فيه والاستقلال عنه. ليست الغاية الحفاظ على النص اليونانى، بل إعادة كتابة الموضوع فى نص عربى، انتقالا من اللفظ إلى المعنى، فى فهم النص اليونانى، وانتقالاً من المعنى إلى اللفظ تعبيراً عن النص العربى. وبالتالى تنتهى وظيفة الترجمات الحديثة عن اليونانية القديمة إلى العربية الحديثة، إلا من أجل مقارنة العمليات الحضارية القديمة. التمثل والاحتواء، مع العمليات الحضارية الجديدة، المطابقة اللفظية والمعنوية، ولا يجوز إعادة بناء النص العربى من الترجمة اللاتينية، لأن اللاتين تمثلوه واحتووه ولم يعد مطابقاً للنص اليونانى. كما أن العمليات الحضارية تختلف من حضارة إلى حضارة. فالترجمة تقوم على تصورات عامة للحياة والكون والوجود، سواء فى النص المترجم أو النص المترجم إليه، ولا يجوز إكمال فقرة ضاعت لأن الموقف الحضارى مختلف بين المترجم القديم والمترجم الحديث. لم يكن المترجمون القدماء مجرد نقلة نص من لغة إلى لغة بل كانوا مؤلفين وفلاسفة، على عكس المترجمين المحدثين. وفى لا وعى المترجم الحديث، هناك إحساس بعظمة النص المترجم منه، ودونية النص المترجم إليه. ويستند النص إلى هوامش علمية، وتضاف - فى النهاية - فهارس لأسماء الأعلام والمصطلحات اليونانية الرئيسية وترجماتها إلى العربية فى مرحلة نشأة المصطلح الفلسفى[٤١].

والهدف من تحقيق «أفلاطون فى الإسلام» - أيضاً - هدف علمى خالص، مع

تصدير قصير لا يتجاوز صفحتين، يعلن أن هذه النصوص قد تم نشرها من قبل فى «الحكمة الخالدة»، وفى «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، والبعض الآخر نشره بعض الباحثين، مما احتاج إلى إعادة نشره من جديد لمزيد من التصحيحات، واعتماداً على مخطوطات جديدة وزيادة فى التعليقات، وهو جزء من مشروع أفلاطون فى العالم الإسلامى، الذى ألفه من قبل فى «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى» الذى صدر بالفرنسية (باريس ١٩٦٨)، ويعد المحقق بدراسة أخرى عن دور أفلاطون فى تكوين الفلسفة الإسلامية، ويضاف فى النهاية فهرست للأعلام والكتب المذكورة فى النص[٤٢].

وهو نفس هدف «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» ويشمل لايرقلس «الخير المحض» وفى «قدم العالم» و «فى المسائل الطبيعية» و«معاد النفس» لهرمس و«الروابيع» لأفلاطون، وهو تصوير للطبعة المصرية الأولى، وتترك الدلالة الحضارية للنصوص، مثل التشكل الكاذب وعدم تفصيله، بالرغم من إدراكه له فى روح الحضارة العربية، وفى تأليفه عن «اشبنجلر»، وهى ظاهرة التعبير عن المعنى الموروث بلفظ الوافد. كما تغفل الدلالة الحضارية للتأليف الحضارى الجماعى تحت تأثير الملكة الفردية للأعمال، كما هو الحال فى العصر الحديث، واتهام القدماء بالسرقة من بعضهم البعض. ولم يلاحظ الجو الدينى للانتحال أى الإبداع الفلسفى الحضارى بعد نقل تراث الغير. ويغلب على الباقى المادة الاستشراقية الخالصة مثل فهارس الأشباه والنظائر بين الخير المحض وبين عناصر الثاولوجيا لايرقلس، بالإضافة إلى معجم عربى لاتينى للألفاظ الواردة فى النص العربى لكتاب «الخير المحض»، ومعجم آخر للمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية الواردة فى حجج ايرقلس «فى قدم العالم» وتكثر المراجع الألمانية، والمحقق يعلم أن أحداً لن يراجع عليه، وكما يفعل المستشرقون، والحكم على الحضارة الإسلامية بالنقل، حتى المؤلف منها مثل رسائل الفارابى[٤٣].

وتخلو بعض الأعمال - تحقيقات أو ترجمات أو مؤلفات - من تحديد الهدف منها، ووضعها فى الإطار الكلى للمشروع الفلسفى العلمى أو النهضوى، وإن كان يمكن أن

يستنبط من الروح العامة للكتاب والمشروع معاً، وذلك مثل تحقيق «تلخيص القياس» لابن رشد، أو قياساً على «تلخيص البرهان». ففى «تلخيص القياس»، يكتفى المدقق بموضوعات استشراقية عامة فى التصدير العام، بالتعريف بالموضوع، القياس، خصائصه وعيوبه، وإرجاع كل أشكال البرهنة إليه، وتسميته التحليلات الأولى، وترجماته إلى العربية وشروحه.

كذلك يخلو تحقيق «طبائع الحيوان»، ترجمة يوحنا البطريقى، من تصدير فى إطار المشروع الفلسفى العلمى.

بل يبدأ برموز المخطوطات، ثم يتلوها تعالم استشراقى خالص، واعتذار عن عدم تيسير وضع النبرات على الحروف اليونانية لعدم وجودها فى المطبعة. ولا توجد ترجمة باللاتينية أو الفرنسية على الغلاف الأيسر للكتاب نظراً لأنه يصدر بالكويت، ويلحق به فهرس بأسماء الحيوان باللغات اليونانية والفرنسية واللاتينية والعربية وهو فهرس مصور من طبعة أوروبية. والأسماء العربية مكتوبة بخط اليد العربى لعدم وجود مطبعة عربية فى الخارج أو استحالة إضافته فى الداخل. كذلك يخلو تحقيق «صوان الحكمة وثلاث رسائل»، لأبى سليمان المنطقى السجستانى من وضع التحقيق فى إطار المشروع النهضوى العام. ويكتفى التصدير العام بالمقارنة بينه وبين ابيلار فى العصر الوسيط الأوروبى. واختصار الساوى للنص مع ذكر أسماء الرسائل، وتوجد هوامش نقدية وفهارس أعلام وأسماء مؤلفات المحقق وخاتمة فى شكر المؤسسة الثقافية الإيرانية(٤٤).

ويخلو تحقيق «الإشارات الإلهية» للتوحيدى من تحديد لهدف علمي أو نهضوى خاص. بل يحتوى التصدير العام على معلومات استشراقية خالصة، ووصف المخطوط، ما نشر منه من قبل، مراحل حياة المؤلف، وأسلوب المناجاة والكتابة الذاتية، مع وضعه فى إطار الأدب الوجودى فى القرن الرابع الهجرى، ومقارنته مع كافكا، بالإضافة إلى فهرس تصويبات فى النهاية(٤٥).

كما تخلو أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس من تحديد للهدف العلمى أو الحضارى. ويحتوى التصدير العام على مادة استشراقية خالصة مثل موضوع الكتاب وعنوانه،

وتاريخ تأليفه وتحليل مضمونه ومخطوطاته اليونانية وشروحه العربية ومخطوطاتها القديمة[٤٦].

وقد ظهر تحقيق كتاب الشعر من منطق «الشفاء»، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس. وفى التصدير العام الذى يهدف إلى الحديث عن التحقيق والمخطوط. ينتقد المحقق ابن سينا حاكما عليه بالنقل دون الإبداع، بسوء النقل دون أمانته. فقد أعلن ابن سينا فى مقدمة «منطق المشرقيِّين» أنه سيصوغ منطقاً جديداً خاصاً بالمشرقيِّين، ولكن الكتاب نفسه أتى تقليداً خالصاً مكرراً المنطق الصورى الأرسطى. فقد وعد ولم يَفِ. كما يعيب عليه أنه لم يلاحظ (التطهير) و(وحدة الموضوع والزمان والمكان)، و(الموازنة بين الملحمة والمأساة) أو (بين المأساة والملهاة)، لأن ذلك يتطلب العلم بالمسرح، وهو ما لم يتحقق لابن سينا ولا للمترجمين، لاهتمامهم بالفلسفة والطب والعلم، والحقيقة أن الموقف الحضارى مختلف بين الفلاسفة القدماء وبين فلاسفة الغرب الحديث. كان الهدف قديما هو قراءة الوافد من خلال الموروث وليس معرفة الوافد على ما هو عليه. كما يفعل الاستشراق تحت تأثير النزعة التاريخية والوصفية. ويصعب الأمر أكثر بتحديد خصائص عامة للشعر القومى على التقابل، الشعر اليونانى والشعر العربى، الإرادى فى مقابل العاطفى، الموضوعى ضد الذاتى، الفعل فى مقابل الانفصال، والعمل فى مواجهة اللذة مما يوحى بشىء من العنصرية[٤٧].

و«شطحات الصوفية» ليس له هدف علمى خاص، وكان من المزمع إصداره فى عدة أجزاء ولم يصدر إلا الأول «أبو اليزيد البسطامى»، ويضم دراسة قبل التحقيق. وتتساءل الدراسة عن أسباب الشطح: الوجودية، الغرابة، غير المألوف، شد الانتباه، حياة المؤلف، مع إضافة نص من (اللمع) للسراج الطوسى. والتحقيق يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة تبين الهدف منه ووضعه فى إطار المشروع الكلى. ربما الغرابة والشهرة وربما النزعة الوجودية[٤٨].

وقد تكون الغاية علمية بحتة للتعريف بالتراث العربى اليونانى للباحثين العرب والأوروبيين ويعلن عن ذلك – صراحة – فى التصدير، وإذا فقد أصلها اليونانى، فإنه

يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوربية الحديثة كالفرنسية، لاستفادة الباحثين الأوربيين منها، فالعلم لا يفرق بين وطن ووطن[٤٩]. ثم يتضمن التصدير العام معلومات استشراقية خالصة حول صحة المخطوط المنشور السابق مع ملحق بالنصوص اليونانية لرسالتى الإسكندر الأفروديسى «فى العقل» وفى «أن الهيولى غير الجنس، وفيما يشتركان ويفترقان» ومنقولة من نشرة جـ.أ برونز مع فهارس مستفيضة للأعلام الواردة فى النص مع فهرس الكتب ومعجم يونانى عربى بأسماء الحيوان، وبعض المعانى الواردة فى جوامع كتاب أرسطو فى معرفة طبائع الحيوان لثامسطيوس.

وهو نفس هدف تحقيق النصوص الإسلامية من أجل معرفة مذاهب الفلاسفة من مظانّها الرئيسية وهو الهدف من نشر «التعليقات»[٥٠]. ثم يتضمن التصدير تحديد النوع الأدبى وهو الإملاء على تلميذه بهمنيار مع ترجمة لحياته وثَبَتٍ بأعماله ووصف لنسخ المخطوط، وهو نفس الهدف من تحقيق «عيون الحكمة» لابن سينا، فهو يعطى صورة موجزة لفلسفة ابن سينا. والتصدير العام قصير عن شرح الرازى له، مع بعض المعلومات الاستشراقية والمقدمة بالفرنسية[٥١].

ولا فرق بين معرفة مذاهب المسلمين ومذاهب اليونان للباحثين العرب أو للأوروبيين. فإن الهدف من نشر كتاب «البرهان» من الشفاء لابن سينا هو أن اللاتين لم يعرفوه، مع أنه يعبر عن أصفى مذهب لأرسطو فى البرهان، لذلك يتم تحقيقه فى ذكرى ابن سينا الألفية[٥٢]. ثم يتضمن التصدير العام الذى لا يوجد فى الفهرس نظراً لعدم أهميته عند المحقق، معلومات استشراقية خالصة عن الكتاب في مصدره الأصلى عند أرسطو، ثم فى إعادة عرضه عند ابن سينا، مع بيان أسمائه ومخطوطاته وترجماته، ووصف مخطوط هذا التحقيق دون اكتشاف بعض الدلالات، مثل صمت ابن سينا عن مصادره لأنه تأليف، وتمثل القديم خطوة على إبداع الجديد، ومثل الإعلان عن نية وضع منطق للمشرقيين خاص بهم، ثم جاء تحقيق النية تقليدياً خالصاً، ويضاف - فى النهاية - فهرس المصطلحات الرئيسية وما يقابلها باليونانية.

وهناك تحقيقات أخرى تعلن عن الهدف منها صراحة وبوضوح فى التصدير. فالهدف من التحقيق الحفاظ على النص الأصلى دون التجنى عليه والترخص فيه على نحو إجرامى بتغيير النص بدعوى تصحيحة، وبناء على جهل وضيق الثقافة، وهو ترخص شاع فى البلاد العربية والشرقية فى السنوات الأخيرة، دون معرفة بالمناهج الفيلولوجية أو نتائج الدراسات الكلاسيكية على عدة أجيال، ولا عجب فالشرق مصدر الطغيان والاستبداد الحضارى بالنصوص والمؤلفين الأقدمين، وربما امتد إلى الأقوام والشعوب إعجاب بالغرب، ونفور من الشرق، مثل أستاذه طه حسين فى «مستقبل الثقافة فى مصر»[٥٣]. ثم يتضمن التصدير العام دراسة مستفيضة عن الأمثال، وتقديس الكلمة، وروح الشرق، ومقارنة هذا النوع الأدبى من الأمثال فى الغرب ونفور دون كيخوته منها عن قصد أو عن غير قصد. وهما نوعان: أمثال السلطة، وأمثال المعارضة، عند الصوفية مثل أبى حازم، وأبى سليمان الدارانى. ومعظم أمثال اليونان وحكمهم منحولة، تعبر عن روح الشرق كما مثلتها روح الهللينية المتأخرة وهى ألد أعداء الروح اليونانية.

ويضم التصدير العام لكتاب «فن الشعر» لأرسطوطاليس - مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد - مادة استشراقية للتعالم مثل فن الشعر لأرسطو فى النقد الأدبى الأوروبى وهو خارج الموضوع، النقد الفيلولوجى وكتاب فن الشعر. وكثير من العناوين الفرعية لا دلالة لها، مع الإكثار من الشواهد باللغات الأجنبية وذكر المراجع ومكان إقامته بسويسرا، مما لا يحق للباحث والعالم الزاهد فى مطالب الدنيا. وتحليل كتاب «الشعر» مجرد عرض لا قراءة فيه بعد اكتشاف مرجوليوث للترجمة العربية القديمة، بالإضافة إلى فهارس الأعلام والمواد والمصطلحات الواردة فى نص كتاب الشعر لأرسطو. ويزداد التعالم بإعطاء ترجمة حديثة بدلاً من الترجمة القديمة. وبالرغم من اختلاف الموقف الحضارى للترجمتين، فالترجمة القديمة تمثل واستيعاب، والترجمة الحديثة نقل ومطابقة، لبيان أن المترجم الحديث أكثر دقة وموضوعية من المترجم القديم، مزايدةً فى العلم ونقصاً فى الوعى الحضارى التاريخى، ويأخذ المترجم الحديث العناوين الفرعية لتقسيم الفقرات من

الترجمات الغربية الحديثة.

ويزداد الأمر صعوبة عندما يتهم المترجم الحديث المترجم أو الشارح القديم بالبعد عن النص الأُصلى والتحريف فيه زيادة مرة ونقصاناً مرة أخرى، متهماً «تلخيص ابن رشد» بأنه «فاسد[٥٤]، لا يفيد مطلقاً فى إيضاح فكر أرسطو، بل يبتعد عنه كل الابتعاد» وكأن قصد ابن رشد حذو أرسطو الفترة بالفقرة، كما يفعل المترجم الحديث، وليس قراءته وتأويله من أجل تمثله والإبداع فيه. ويتعجب من إعادة قراءة العرب كتاب الشعر كما يتفق مع الجانب الإلهى، وهو صب الوافد فى الموروث كعملية حضارية طبيعية. ويعتبر العرب شارحين مع أنهم مؤلفون فى نفس الموضوع الذى ألف فيه أرسطو، ومكملون له فى ثقافات أخرى، لذلك يستبدلون بالشعر اليونانى الشعر العربى. أما المحقق فإنه يرى أن ابن رشد حاول تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربى، وأضلعته الترجمة، فترجم التراجيديا بالمديح، والكوميديا بالهجاء، وظن أن الأمر كذلك فى الشعر العربى. فأكثر الشواهد فيه وهى فاسدة، لأنها تقوم على أصل فاسد، وكان يعتذر كلما عصت عليه. والحقيقة أن العرب لا يشرحون أرسطو لفظاً بلفظ، وعبارة بعبارة، ولكنهم يقرأون ويؤولون ويعيدون بناء الشعر، ابتداء من الشعر العربى، من أجل توسيع نطاق الشعر وتطبيقة على أكثر من شعر قومى. فليس فى هذا الاستبدال للشواهد الشعرية أى تعسف أو تزييف لأرسطو. فأرسطو هو الوسيطة والشعر العربى هو الغاية، أرسطو هو الفرع وابن رشد هو الأصل. والترجمة هى وضع معانى الوافد فى لغة الموروث. فالتراجيديا مديح والكوميديا هجاء. ومن الطبيعى ألا يساير التلخيص الأصل. ولكن لا يعنى عدم التطابق هذا أنه غير مفيد لمعرفة معانى أرسطو لأن التلخيص تعميق وإكمال. ويقسو المترجم على الشُّراح العرب إلى حد إصابته بالألم وخيبة الأمل منهم، لأنهم لم يفيدوا من أرسطو كما أفاد الأوروبيون منه فى عصر النهضة، وكما أفاد العرب أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو خارج كتاب الشعر. والحقيقة أن العرب أفادوا من كل مؤلفات أرسطو، بما فى ذلك كتاب الشعر، مما ساعد على نشأة النقد الأدبى وتنظيره. كما يتمنى المحقق ويتحسر على عدم استطاعة الشراح العرب الاستفادة من كتاب الشعر

لأرسطو، لذلك لم تنشأ لديهم المأساة والملهاة فى عصر ازدهاره فى القرن الثالث وإلا لتغير وجه الأدب العربى كله(٥٥).

وقد تكمن أهمية الكتاب فى أنه أول نص فى موضوعه مثل كتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشربن فاتك فهو، أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة. ويتلو نشر النص العربى نشر الترجمة الإسبانية القديمة، وهو ما لم يكن ممكناً قبل نشر النص العربى أو الرجوع إليه مخطوطاً، ومن ثم تصحيح نشرة أسبانية سابقة لم ترجع إلى الأصل العربى لأنه لم يكن محققاً من قبل. ونشر النص العربى وترجمته الأسبانية يعتبر مساهمة فى إحياء التبادل الثقافى العربى الأسبانى فى القرن الثالث عشر. وبفضل (المعهد المصرى للدراسات الإسلامية) فى مدريد الذى حمل الشعلة المقدسة من جديد(٥٦). ثم يتضمن التصدير العام معلومات استشراقية خالصة عن التعريف بالمؤلف والكتاب ومخطوطاته وترجماته ومصادره فى «نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء» لحنين بن إسحق و«تاريخ فرفوريوس» و«كتاب تراسلوس» لثاون الأفلاطونى و«تاريخ النحوى وحياة الفلاسفة» لديوجانس والكلمة الروحانية» لابن هندر، بالإضافة إلى فهرس أعلام للأسماء والأماكن.

وقد يكون الهدف من التحقيق هو رد الاعتبار لصاحب النص بعد أن هضمه قومُه حقَّه، كما هو الحال فى (تلخيص البرهان) لابن رشد(٥٧). وهو نفس الهدف من تحقيق (تلخيص الخطابة) وبنفس العبارة النمطية. وبعد ذلك يقدم تلخيص البرهان معلومات استشراقية خالصة، وذكر نصوص مترجمة إلى اللاتينية كما يفعل المستشرقون، وكأن اللاتينية هى الأصل، وإضافة هوامش نقدية مستفيضة، ووضع عناوين فرعية لفقرات النص بين معقوفين، أسوة بالنشرات الأوربية الحديثة. ويحيل إلى شرح كتاب القياس للفارابى، وإلى تعليقاته على أنا لا طيقا الأولى، ويغفل بعض الدلالات، مثل حذف الترجمة اللاتينية للعبارات الدينية مثل (الحمد لله) و(البسملة)، أى الجانب القيمى فى النص، مما أدى - بعد ذلك - إلى أزمة العلم فى الغرب، بتفرقته بين حكم الواقع وحكم القيمة. كما يغفل دلالة ذكر الإمام مالك فى الشرح،

أى استعمال الفقه كمادة محلية. وقراءة الوافد من خلال الموروث، ويكتفى المحقق فقط بالتعريف به.

وكان الهدف من نشر «فضائح الباطنية» للغزالى التعرف على المذهب من مصادره والرد عليه. فلقد لعب المذهب دوراً خطيراً فى التاريخين السياسى والروحى للإسلام، منذ القرن الثالث الهجرى، ولا يزال حياً حتى اليوم(٥٨). ونظراً لأهمية المذهب فقد عقد المؤلف العزم على الكتابة عنه، وهو - بالفعل - ما صدر فى الجزء الثانى من «مذاهب الإسلاميين» عن الإسماعيلية والقرامطة والنصرية والدروز(٥٩). وبيّن ارتباط فرق الشيعة بالتيارات والأهداف السياسية والاجتماعية، مع التركيز على عقائد الإسماعيلية وآرائهم فى الواجبات نحو الأئمة والتوحيد والمبدع الأول وعالم الدين والأخرويات، وعقائد النصيرية والدروز، والحاكم بأمر الله. ويعتمد اعتماداً على المنهج التاريخى الفيلولوجى، والتصدير أقرب إلى تاريخ الأفكار دون موقف أيديولوجى، وبدعوى الأمانة والموضوعية.

والهدف من إعداد مؤلف عن «مؤلفات الغزالى» هدف علمى خالص، وهو تقديم الأداة الضرورية الأولية لحصر مؤلفات الغزالى والتحقق من صحة نسبها إليه، ومن أجل نشر ما لم ينشر منها، وإعادة نشر ما نشر منها غير محقق، ثم تأتى الدراسات بعد ذلك على هذا المفكر العظيم(٦٠). فقد أعد الكتاب فى الذكرى المائوية التاسعة لميلاده. ويخصص المحقق تصديراً عاماً عن مؤلفاته الصحيحة، حسب تاريخ التأليف، والشكوك فيها، والمنحول، شكا أو يقيناً، وبعض كتبه التى لها عناوين مغايرة، والمجهولة، والمخطوطات المنسوبة إليه والملاحق، ومقارنة بينه وبين أرسطو فى الحضور الفلسفى فى التاريخ، على مر العصور. كما يذكر التصدير تاريخ الدراسات الاستشراقية عن الغزالى، وفترات حياته، ووضع مؤلفاته فيها، مع الرموز والاختصارات العربية والأجنبية، والفهارس، وفهرس عناوين المخطوطات والكتب ذات العناوين اللاتينية والعبرية.

وإعداد دراسة عن مخطوطات أرسطو فى العربية من نفس النوع الاستشراقى

كأداة للبحث، وهو أصغر أبحاثه، ويعتمد على أبحاث جوردان، وفستنفلد، واشتينشنيدر، وفنرش، وميلر، مما يدل على خطة بحث المحقق[٦١].

وهو نفس الهدف من «مؤلفات ابن خلدون»، بدلاً من الدراسات المقتضبة المتكلفة التى تعقد مقارنات بينه وبين غيره، مثل ماركس وكومت، مما يأباه التطور التاريخى للفكر الإنسانى، ولا تزيد فى قيمة ابن خلدون شيئاً. أما تحقيق النص والتعرف على مصادره ووضع معجم لألفاظه ومصطلحاته فإنه يقدم الأداة الضرورية لدراسة فيلسوف اجتماعى عظيم، اعتبر توينبى مقدمته أعظم كتاب ألفه العقل الإنسانى[٦٢].

ويذكر المعدٌ الدراسات عنه وصحة نسبة كتبه ومؤلفات الشباب الضائعة. إنما الإشكال فى المقدمة التى كتبها عدة مرات، إضافة وزيادة، على مدى ثمانية وعشرين عاماً. واحتياج معرفة مصادره إلى دراسة خاصة، اعتمادا على الاكتشافات الحديثة مثل كتاب أورسيوس عن تاريخ العالم. فقد اعتمد ابن خلدون على مصادر مكتوبة عن تاريخ البربر، وليس فقط على روايات شفاهية.

ومن مظاهر النشر العلمى كتابة ظهر الغلاف الثانى من اليسار باللغات اللاتينية فى الترجمات العربية القديمة، أو بالفرنسية فى الدراسات الحديثة، والقليل منها بالأسبانية. ويظهر العنوان اللاتينى فى القاهرة وليس فى الكويت أو لبنان[٦٣].

خامساً: المشروع الفلسفى النهضوى (الأنا):

وربما أن الفيلسوف الشامل صاحب مشروع نهضوى كبير استئنافاً لمشروع النهضة الأول الذى لا ينكره ولا يرتبط به ولا يطوره. ومع ذلك هو حاضر فيه مسار حياته بنية عمله. وكلاهما مشروعه. فهناك صلة بين حياته وعمله وعصره - كما هو الحال عند جميع الفلاسفة - وإن لم تبد بوضوح عند الفيلسوف الشامل الذى يعرض عمله ويطوى حياته، يعلن إنتاجه ويسر بحياته إلى نفسه فى مفارقة بين الخارج والداخل، بين الحديث إلى الناس والحديث إلى النفس.

ويتجلى هذا المشروع الفلسفى الكامل فى ثلاثة ميادين للبحث:

أولا: البحث فى التراث العربى القديم عن طريق تأسيسه - أولاً - ومعرفة مكوناته - ثانياً - عوداً إلى الجذور والمصادر التاريخية، وربما تاركاً المجال لجيل آخر لتطويره واستمراره، طبقاً لظروف عصر آخر، وبناء على متطلبات مرحلة تاريخية أخرى، وهذه هى الجبهة الأولى، ثقافة الأنا فى زمنها الماضى، وهى التى تظهر المشروع الفلسفى النهضوى للأنا.

ثانياً: الاستفادة من تجربة الغرب والتعريف بتياراته ومؤلفيه فى الفكر والأدب تدعيماً للمشروع، المثالية الألمانية، والرومانسية الشعرية. فنهضة مصر والعرب فى حاجة إلى هاتين النزعتين: الإنسانية كما تجلت فى المثالية، والوجودية كما ظهرت فى الرومانسية، فقد كان الأنا فى مساره التاريخى منفتحاً على الآخر منذ اليونان القديم حتى الغرب الحديث، متمثلاً له، ناقداً لحدوده ومكملاً له ومعيداً إليه الاتزان، من أجل خلق أنا جديد متجدد، يعبر عن نفسه بلغة العصر، وهذه هى الجبهة الثانية ثقافة الآخر فى زمنها المستقبلى، وهى التى تبرز المشروع الفلسفى التاريخى للآخر.

ثالثاً: العمل على نهضة مصر، بالإبداع الفلسفى مثل (الزمان الوجودى)، والأدبى فى الشعر والقصة واليوميات، وإن غاب التحليل السياسى والرؤيا السياسية والعمل

السياسي. هذه هي القاعدة التي تتفاعل عليها الجبهتان الأولى والثانية، ثقافة الأنا في زمنها الحاضر. وهي التي تبرز المشروع الفلسفي الإبداعي لتفاعل الأنا والآخر.

ويبرز المشروع الفلسفي النهضوي تدريجياً في تصدير الأعمال ومقدمتها واستهلالاتها التي تضع العمل في إطاره، وتبين الهدف منه الذي يصب في المشروع الكبير، فيكون الهدف - أولاً- مجرد إحياء تراث القدماء، هؤلاء الأفاضل المغمورين. للاعتراف بفضلهم وجليل أعمالهم. وكأن القدماء في حاجة إلى شهرة عند المحدثين[٦٤]. ومع ذلك فإنه علمي، لأن إنكار جهود القدماء يؤدي إلى إلغاء التراكم العلمي الضروري للإبداع العلمي، كما أنه حضاري لأن الاعتراف بجهود القدماء يشحذ الهمة من أجل إبداع المحدثين. ويقتصر التصدير العام في الجزء الأول على شرح لفظ السماع: أي المحاضرات، تشرح النص أكثر مما تشرح الترجمة، ضمن رؤيا كلية لأرسطو تبين الإحاطة والتعالم، واقتراح أنه من عمل جماعة وليس من عمل فرد، كما تركز على قضية النسبة، وهي مشكلة أوروبية ناتجة عن صحة الأناجيل والشك فيها. كما يذكر الترجمات العربية والشروح والتعليقات، ما عُرف منها وما لم يعرف، فالشهرة لها قانونها الخاص، مع ذكر البلد والتاريخ واسم الناسخ والمنسوخ. كما هو معروف في وجوه النقل، وكأن الهدف إشهار المغمور وليس العلم، مثل ابن السمح وابن عبرى ومتى بن يونس وأبي الفرج بن القرب.

وقد يكون الهدف إبراز حكمة اليونانيين، أحد كنوز حكمة الأمم، فما يتم للتراث العربي يتم أيضاً للتراث اليوناني، فكلاهما تراث إنساني واحد، وهو هدف لليبرالية المصرية في عصر أحمد لطفي السيد أستاذ طه حسين أستاذ الفيلسوف، وتأصيلها في مصادر الليبرالية الغربية عند اليونان مباشرة كما فعل الغرب الحديث. لذلك ترجم أحمد لطفي السيد كتاب السياسة لأرسطو من الترجمة الفرنسية الحديثة لبارتلمي سانت هيلير، دون قراءتها وتأويلها وإعادة بنائها وتركيبها، كما كان يفعل القدماء في ترجماتهم للنصوص اليونانية[٦٥].

وعندما يكون الهدف علميا خالصاً دون ربطه بالمشروع الفلسفي النهضوي،

الكبير، أو بالوطن، على نحو مباشر. ويكون العلم – فى حد ذاته وبطريق غير مباشر– فيه تأسيس لأحد جوانب المشروع النهضوى وتأسيس للوطن.

فالهدف – كما يبدو من نشر الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطو – هو بعث التراث اليونانى عند العرب وبيان ما به من دقة وعناية. فقد ترجم عدة مرات، وهو أيضاً الاستعانة بها فى دراسة التراث اليونانى حالياً، خاصة من حيث دقة المصطلح الفنى ومراجعته على الأصول اليونانية والترجمات الحديثة. فنشر الترجمة العربية القديمة له هدفان: **هدف أثرى** لمعرفة قدرة القدماء على نحت المصطلح الفنى، **وهدف فعلى** للاستفادة منها فى إحكام نثرنا الفنى، متجاوزين النثر الأدبى إلى النثر الفلسفى، ولا يعنى ذلك العود إلى الماضى والوقوع فى السلفية بل الاستفادة من الماضى وتجاوزه إلى المستقبل فلا خوف على التجديد من الماضى(٦٦).

ولما كان العلم أحد الموجهات الرئيسية فى النهضة العربية المعاصرة فقد حقق المؤلف «دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب» ضمن تقويم عام لتحقيق التراث اليونانى المترجم إلى اللغة العربية. فبعد أن أتم نشر الترجمات العربية القديمة يمكن بعد ذلك دراسته لاستخلاص النتائج الخاصة بالثقافة العربية فى الماضى والمستقبل(٦٧). فدراسة الماضى من أجل الوعى بالمستقبل من أجل الانتقال من التراث اليونانى إلى التراث الأوربى الحديث والمعاصر. فكما نقل القدماء أمهات الفكر اليونانى ينقل المحدثون أمهات الفكر الغربى الحديث والمعاصر، ثم شرحه وتحليله وعرضه مواكبةً للفكر العالمى. يقوم المحقق هنا بدور المترجمين العرب القدماء، بمفرده ودون حاجة إلى ديوان الحكمة، وهو رئيس نفسه دون حاجة إلى رئاسة حنين بن اسحق(٦٨). وفى كلتا الحالتين تهتم الحضارة العربية بأعلى ما وصل إليه الفكر الإنسانى، تستوعبه لتتجاوزه. وما أسهل استيعابه لقيامه على العقل والتجربة، وهما أساس الوعى، وفى نفس الوقت تجاوزه بالحياة الروحية، وليست – بالضرورة – الروح الغيبية المناهضة للعقل فى الفكر الشرقى. أما إعادة الكرّة مع اليونان قديماً من أجل إعادة الترجمة، كما فعل الأوربيون المحدثون، فهو عمل لا

طائل منه ولا فائدة. فالعصر لم يعد عصر اليونان والثقافة لم تعد ثقافتهم. وقد قام الأوروبيون بذلك لأن الثقافة اليونانية إحدى مصادر الفكر الغربي. فليس الأمر مجرد تقليد لما يقوم به الغربيون لنقوم بمثله[٦٩]. ومن الطبيعي أن يتم ذلك بحرية تامة، بعيداً عن توجه السلطات السياسية، ومن متخصصين يتقنون اللغتين اليونانية والعربية ويحيطون بدقائق الفلسفة، ولكن هذه المرة مع الفلسفة الغربية في العصور الحديثة. فالعصر عصرها[٧٠]. وينقد المحقق مجموعة من العلماء المزيفين في تاريخ العلوم عند العرب الذين يهرولون إلى المؤتمرات ببعض الوريقات الضئيلة بجوار العلماء الأفذاذ ندا لند[٧١]. والهدف من «أفلوطين عند العرب» بيان مأساته في العالم العربي وحظه التعيس في الخلط بينه وبين أرسطو، دون تجاوز هذا الحكم التاريخي طبقا للنزعة التاريخية التي سادت في الاستشراق الغربي في القرن الماضي، بناء على سيادة المدرسة التاريخية الألمانية والفرنسية عليه[٧٢]. فقد أراد الوعي الجمعي الحضاري إكمال أرسطو بأفلوطين حتى يصبح كاملا جامعاً بين العقل والقلب، بين الدنيا والآخرة، وكما حاول الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم». لذلك، تمت نسبة «أثولوجيا» وهي أجزاء من «التاسوعات» إلى أرسطو، وأسس عليها الفلاسفة علم الربوبية، وكتب فيها الفارابي «رسالة في العلم الإلهي». وليس غريباً أن يعطى أفلوطين لقب الشيخ اليوناني، وهنا حضر المستشرق وغاب الفيلسوف. ويتضمن باقي التصدير معلومات مكتبية، والمقارنة مع النقل المسيحي كما يفعل المستشرقون مع حضارتهم الخاصة، ودراسة متقابلة بين النصين اللاتيني والعربي دون تحليل دلالي لمنطق الزيادة والنقصان مثل دلالات العبارات الخاصة بالبيئة الدينية الإسلامية كالبسملة والحمدلة. وتعبّر الترجمات اللاتينية عن موقف حضاري مختلف، الرؤية المسيحية للنص الأفلوطيني. ويرجع فقدان الدلالة إلى فقدان الوطن والخصوصية الحضارية والعمل مع الاستشراق خارج حدود الثقافات وهو – في حقيقته – سيطرة مفاهيم الثقافة الغربية ومناهجها وأهدافها على باقي الثقافات. كما يغلب على هذا التصور علاقة المركز بالمحيط،

فاليونان المركز ومصر المحيط، وأخذ المحيط ثقافة المركز العقلية وردّها-- بفضل روح الشرق - روحية إلى المركز من جديد. والإسراف فى إظهار المعرفة باللغات -- القديمة والحديثة - فيه إحساس بالتفوق على الآخرين فى وسائل البحث العلمى، عن وعى أو لا وعى. صدقاً كان أم افتخاراً. والهدف من «المثل العقلية الأفلاطونية» هو إثبات أن الروح الأرسطية كانت بعيدة عن روح الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً. أما أفلاطون فقد سرى فيه الروح الشرقى، فكان أقرب إلى روح الحضارة العربية من أرسطو الذى لم يستطع العرب تقبله إلا بعد أن طعم بعناصر من الأفلاطونية المحدثة(٧٣). هذا هو التكامل من أجل بناء نموذج الحكمة الخالدة التى تجمع بين أرسطو وأفلاطون. وقد روج الصوفية لأفلاطون وليس الحكماء، باستثناء أبى بكر الرازى، مما يدل على أن النزعة العامة فى الفلسفة الإسلامية ظلت أرسطية. إنما المسيحية فى بدايتها فى عصر آباء الكنيسة هى التى اختارت أفلاطون قبل التحول إلى أرسطو بعد بوينيوس فى القرن السادس الميلادى. هذا كله من منظور إشراقى يرجع الداخل إلى الخارج وإبداعات الحضارة الإسلامية إلى حضارات سابقة عليها ومجاورة لها، التصوف إلى الفرس، والفلسفة إلى اليونان، والفرق إلى الفرق غير الإسلامية، والأصول -- ممثلة فى القياس الشرعى - إلى منطق أرسطو. والحقيقة أن هذا تصور مسيحى للدين بوجه عام، ولروح الإسلام بوجه خاص، راج فى الاستشراق وفلسفات التاريخ العنصرية الغربية التى تجعل الاسلام تعبيراً عن روح الشرق السحرية، فى مقابل عقلانية اليونان، مع أن تمثل أرسطو فى التراث الإسلامى قد تم لاتفاق المذهبين الذين يقومان معا على العقل والطبيعة والإنسان والتوازن والوسطية. كما أن نظرة عنصرية مازالت تقوم على التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية ولا يخلو التصدير - فى النهاية - من فهارس استشراقية للأعلام وأسماء الكتب الواردة فى النص.

وقد يكون الهدف الفلسفى النهضوى صريحاً وواضحاً ومرويا، بحيث يتوارى الهدف الفلسفى العلمى، فلا يزعم المؤلف أنه قادر على توخى الدقة المطلوبة، بل

مجرد الاقتراب منها والسعى بها نحو مزيد من التدقيق والعناية، مما يوحى بتواضع شديد يفارق ما عرف عن صاحبه بالاعتزاز العلمى الذى يصل - أحياناً- إلى درجة الغرور. والهدف الأسمى هو المشروع الفلسفى النهضوى لتأسيس النزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة، من أجل بعث حضارة جديدة مرجوّة. وهو ما حاوله فى التأليف فى تأصيلها أيضاً فى «الإنسان والوجودية فى الفكر العربى» بالرغم من تصوره للإنسانية على النمط الغربى وقراءة الآخر فى مرآة الأنا وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا فى مرآة الآخر(٧٤). والتصدير العام يركز على قضية الانتحال طبقاً للنزعة التاريخية فى القرن الماضى. والانتحال هو قمة الإبداع الجماعى التاريخى. فلا تهم الصحة التاريخية للنص بل إكمال النص الأول الصحيح تاريخياً بنص إبداعى حتى يكتمل النموذج المثالى للفكر. فالماهية تخلق الواقعة. فلا يهم أرسطو التاريخ بل أرسطو الحضارة، لا يهم أرسطو الفرد بل أرسطو الوعى الجمعى. فانتحال كتاب التفاحة ونسبته إلى سقراط أو أرسطو إنما هو إبداع على نموذج فيدون. فأرسطو هو المتأثر والشراح العرب هم المؤثرون، أرسطو هو المعلول والحضارة الإسلامية هى العلة. ولا فرق فى ذلك بين تراث يونانى وتراث لاتينى، فقد جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما(٧٥). ثم يتضمن التصدير مادة استشراقية عن الترجمة العربية القديمة التى تمت فى منتصف القرن الرابع الهجرى، وهى النشرة الوحيدة لكتاب لاتينى. فقد ترجم التاريخ أيضاً، وليس فقط الحكمة مثل الطب والجغرافيا.

كانت الترجمة عن اللاتينية وليس فقط عن اليونانية، وفى المغرب وليس فقط فى المشرق، وحتى فترة متأخرة وليس فقط فى القرن الثانى. وهو من مصادر ابن خلدون فى كتابه «تاريخ اليونان والرومان»، وأفاد منه كثير من المؤرخين العرب، لذلك أورد المحقق ملحقاً للنصوص التى اعتمد عليها ابن خلدون. وكأن النص اللاتينى هو الأصل والترجمة العربية هى الفرع، والأهم هو أن النص العربى تأليف بالنسبة للنص الأصلى لما فيه من زيادة. فلما كانت الترجمة من أجل خليفة المسلمين فى

قرطبة وموجهة إلى جمهور إسلامى أدخل المترجم تاريخ اليهود والنصارى. ومن ثم ليس الأصل هو النص اللاتينى والفرع هو الترجمة العربية، لأن الترجمة تأليف جديد فى بيئة حضارية فى لغة تصنع موضوعات تناسبها وتزيد معرفتها. ولا يخلو التصدير من بعض التعالم مع أن الهوامش مأخوذة من الاستشراق. كانت مشكلة الاستشراق تحريف الكتب المقدسة، وليست قراءة المسلمين لهذا النص التاريخى والإضافة عليه.

وتكشف الترجمة العربية عن البيئة الدينية المحلية وتعبيراتها، مثل الجاهلية وأدعيتها، مثل: رحمة الله، مما يدل على أن الترجمة تأليف غير مباشر، وهى نفس النزعة الإنسانية العالمية التى سادت التصوف الإسلامي عند الحلاج وابن عربى وابن سبعين، وهى نتيجة طبيعية لوحدة الوجود. فلا يوجد إلا الله، ومن ثم لا يوجد فرق بين إنسان وإنسان أو بين قوم وقوم أو بين بشر وبشر. فحب الصوفية شامل للإنسانية كلها. وللوجود كله، لا فرق بين الأفراد ولا بين مستويات الوجود[٧٦] ويشمل التصدير العام مادة تقليدية عن التحقيق، وحياة المؤلف ومذهبه، ومقارنته مع هيجل، وقائمة بأسماء الكتب المنسوبة إليه دون فهارس أو ثبت بمؤلفات المحقق، ربما لأنها فى مطبعة الدولة.

وقد يكون الهدف من الاشتغال بالتصوف - تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً -- هو بعث الحياة الروحية، والنفاذ إلى صميمها. والدفاع عنها ضد الهجوم عليها. بل إن المؤلف يدعو إلى قيامها كرد فعل على النزعات التأويلية المغالية التى استنفدت قواها فى مرحلة تطور الدين وتأسيسه عقليا والبرهنة عليه منطقيا. فالتياران ضروريان العقلى والقلبى، النظرى والذوقى، والحياة الدينية هى هذا التوتر القائم بينهما. ولا غنى لأحدهما عن الآخر، وإلا تحجر العقل ووقع القلب فى الخرافة والسحر. والتناقض جوهر الإبداع الفكرى والحضارى[٧٧]. ويضم الكتاب دراسات خَمْساً ثلاثاً لماسنيون، وواحدة لكوربان، والثالثة نص للسهر وردى[٧٨]. ويركز المترجم فى التصدير على أهمية الدين الحى ضد التحجر والقوانين والنزعات السنية والسلفية

ويحظى ماسنيون بمقدمة طويلة عن حياته، وأبحاثه، ومنهجه الاستنباطي، بعيداً عن النزعة التاريخية وتخصصه في التصوف، والحلاج، وفريد الدين العطار. وله محاضراته في الجامعة المصرية ١٩١٢ - ١٩١٣ ويأمل في نشرها، وقد نشرت بالفعل، ولا يرى المترجم غضاضة في التحاق ماسنيون بالجيش الفرنسي في سوريا وفلسطين وقلقيلية ودخول القدس مع اللّنبي ١٩١٧، وقد عين عضوا بمجمع اللغة العربية في مصر ١٩٣٢-١٩٥٦، ثم مراسلاً حتى وفاته. وينتهي الكتاب بفهرس أعلام وكتب أسوة بالكتب الأجنبية، باستثناء التصويبات. واقتفى المترجم أثر المؤلف حتى في هوامشه دون زيادة أو نقصان.

وتتأسس النزعة الإنسانية في الحضارة العربية في الحياة الروحية في الإسلام، ولكن المؤلف يجعلها الحياة الشرقية، خاصة الحياة الإيرانية، معتمداً على شخصية السهروردي، التي تنبهت إلى أصولها العنصرية، فاتصلت بالينابيع الإيرانية لتستمد منها المضمون الروحي للعقيدة، اعتماداً على المصدر العنصري الأجنبي. فجمع بين الأصلين: الطابع العنصري الفارسي، والروحانية الشرقية. والحقيقة أن ذلك ترداد واستدعاء لتحليلات كوربان لأعمال السهروردي، وإرجاعه إلى المصدر الإيراني القديم وإخراجه من دائرة التصوف الإسلامي الداخلي. ويدفع المترجم هذا الرأي ويخرجه من حيز القومية القديم والممثل في أساطير الفرس وسيرة أبطالهم عند كوربان إلى حيز العنصرية الحديث(٧٩).

ولا يتساءل المترجم: هل الفرس هم أصحاب النزعة الإنسانية في الحضارة العربية أم التصوف الإسلامي الفارسي والهندي والعربي على وجه العموم؟، هل الفرس وحدهم أصحاب النزعة الروحانية الشرقية أم أن باقي الشعوب قد ساهمت في ذلك تحت لواء التصوف الإسلامي؟. هل الفرس هم الشرق أم تشارك فيه باقي الشعوب، الهند وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، بل والجناح الأسيوي للعالم العربي كله بالرغم من امتداد شمال أفريقيا حت الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط وأوربا في شماله؟. يركز المترجم إما على دور الفرس في التصوف

الإسلامي: سلمان الفارسي، والحلاج والسهروردي، كما يفعل كوربان وماسنيون. وإما على الدور الشيعي، فالشيعة تمثل - أولا - تياراً روحياً قبل أن تكون تيارا سياسيا، وهو ما يعارض تاريخ نشأة التشيع كحركة سياسية، أولاً، ثم التحول إلى حياة باطنية لمقاومة الفقه السنى التشريعي التبريري لسلطة الدولة.

وبالرغم من القسوة على الحضارة العربية القديمة بأنها كانت سجين اليونان باستثناء النزعات الحرّانية، والعروبية، والصوفية الغربية الحديثة، باعتبارها قد تحررت من اليونان إلى فاوست وبرومثيوس طليقاً، إلا أن المترجم يتحول إلى فيلسوف للتاريخ، يحاول بعث الحضارة العربية فى مرحلة تاريخية جديدة تتقابل فيها مع الحضارة الأوربية وهى فى مرحلة النهاية، نهاية الألف الثانية. وربما تبدأ مرحلة بداية الألف الثالثة، نتعامل معها كما تعاملت الحضارة العربية الأولى مع الحضارة اليونانية دون أن نمر بنفس التجربة الأليمة التى مر بها القدماء(٨٠).

والحقيقة أن هذا الوصف لمسار التاريخ صحيح فى نصفه الأول، أن الحضارة الأوروبية على مشارف النهاية، وأن الحضارة العربية الجديدة قد بدأت. الأولى فى نهاية الألف الثانية، والثانية فى منتصف الألف الثانية، ولا توجد مظاهر أمل جديدة فى الحضارة الغربية لألف ثالثة بعد سيادة مظاهر العدمية والشك والنسبية واللاأدرية وسيادة التحليل والتفكيك، وموت الإله، ثم موت الإنسان. والعلم له قوته التدميرية والمال ينقلب على نفسه فى الرأسمالية الغربية. وتجربتنا الحضارية العربية الأولى لم تكن أليمة أو بائسة بل ساعدت على إنشاء العقلانية والإنسانية تخفيفاًمن الشعائرية والقطعية. وقد أكملنا الحضارة اليونانية ووضعنا فيها الروح، ومزجنا أرسطو بأفلوطين وجمعنا بين أفلاطون وأرسطو، ووضعنا المنتحلات لعمل فلسفة خالدة أبدية. لماذا يسميها المترجم (العربية) وليست (الإسلامية)؟ هل هى نزعة قومية تكشف عن انتساب المترجم إلى (مصر الفتاة) ونزعتها الإرادية والتى تفسر - أيضاً- إعجابه بالرومانسية الألمانية والتصوف والروح والتصور الحيوى للتاريخ، بعيداً عن عقل اليونان وحكمته، وتفضيل نيتشه على أرسطو؟

وكان الهدف من ترجمة «روح الحضارة العربية» لهانز هينرش شيدر مع إضافة تعليقات من وضع المترجم هو البحث في روح الحضارة العربية، في حين أن العنوان الحرفى الألمانى «الشرق وتراث اليونان» أو «الشرق والتراث اليونانى». ويبرر المترجم فى التصدير هذه الترجمة الحرة للعنوان بعدم دقة عنوان الشرق الجغرافى واختلافه بالنسبة للجغرافيا والتاريخ. والأفضل منه منطقة الحضارة العربية. والترجمة مشتقه من اشبنجلر فى تحديده روح الحضارات وتطبيق ذلك على روح الحضارة العربية، حضارة الكهف، وهو المعنى المقصود من أجل ردنا إلى الحياة الجادة المستوية، والطريق المستقيم الذى يقود إلى الغاية المنشودة دون صلف أو مراء[٨١].

لم يكن غرض المترجم تقديم تراث اليونان لذاته، لأنه أيضاً لم يكن غرض القدماء لذاته، بل لصياغة الحضارة العربية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب التى عرضها اشبنجلر وكررها المترجم فى كتابه عن «اشبنجلر»، وفى استعماله لها فى تصديره لترجمة «روح الحضارة العربية»، فهى عامل سلب لا إيجاب، أخذ الصورة ومنع الإبداع، تبنى الشكل وخنق الروح والصلة طردية فى التأثير عكسية فى الأصالة. لذلك ظهر التصوف من أجل الانعتاق من اليونان وتجاوزهم أو التخلف عنهم. وكان الصراع شديداً بين التأثر باليونان والخضوع لهم كما فعل الفلاسفة، والتحرر منهم، والوثب خارجهم كمافعل الصوفية: تأثر الفارابى والسهروردى والحلاج وابن سينا والرازى الطبيب، وأبدع الصوفية: كالبسطامى والحلاج والرازى الفيلسوف. بل إن ابن عربى فى رأى المترجم لا يكاد يخرج عن اليونان المتأخرة التى زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة. وقد شاهد عند أهل الأدب محاولات التوفيق، والحرب سجال كما هو الحال عند ابن المقفع والجاحظ والتوحيدى. كما شاهد الدين بما تفرع منه من أصول دين وفقه وحياة باطنة. فقد تكون كل شيء فى هذا الصراع بين اليونان والأصالة، بين الخارج والداخل، بين النقل والإبداع[٨٢].

لقد اختار المترجم هذا الكتاب لأنه بحث فى صميم الحضارة العربية تحت تأثير اشبنجلر، ويعبر عن آراء المترجم، فأهمية التراث اليونانى للحضارة العربية أكثر من

أهميته بالنسبة للحضارة الغربية الأوروبية الفاوستية، لأن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة - بالتراث اليونانى من الحضارة الغربية. فقد أدخل التراث اليونانى الحضارة العربية فى قالب وهى مازالت وليدة ناشئة فانطبعت بطابعه - قبولاً أو رفضاً - بحيث كان من المستحيل الفكاك منه. أما الحضارة الغربية فقد استعملت التراث اليونانى كذريعة للوثوب، ثم طرحته جانبا مكتشفه النزعة الإنسانية المتجددة فى كل عصر منذ عصر النهضة حتى فنكلمان وجوته وصولا إلى بيجر صاحب مجلة الحضارة القديمة وجماعة جوديه فى فرنسا. ومازالت الحضارة القديمة تلعب دور المثير فى الوعى الأوربى للوثب منها والثورة عليها، دون التقيد بها والعبودية، لها حتى أصبح (فاوست) هو رمز الغرب وليس (أبولّو) رمز اليونان، أما العرب فإنهم لم ينسوا التراث اليونانى أبداً وظل عنصراً دائماً فى حياتهم الفكرية حتى نشأ تيار يحاول التخلص منه: الرازى الطبيب بدعوته إلى الحرانية، والجاحظ بدعوته إلى العروبة، والتوحيدى والسهروردى المقتول بدعوتهما الصوفية وتأسيس نزعة إنسانية تصدر عن الروح العربية الأصيلة(٨٣).

هذا الوصف لعلاقة الحضارة اليونانية بالحضارتين العربية والأوروبية مجرد وصف أسطورى أيديولوچى رومانسى ألمانى. فالحقيقة أن ثقل الحضارة اليونانية فى الغرب مازال كبيرا، مثل العرب إن لم يكن أكثر. فعقلانية القرن السابع عشر والتنوير فى القرن الثامن عشر عود إلى العقل اليونانى ضد إيمان العصر الوسيط. ومثل التنوير، العقل والطبيعة والعلم والإنسان، إنما هى صياغات جديدة لمُثُل أفلاطون وأرسطو. إنما الجديد هو التقدم، أى التاريخ، والعودة إلى اليونان فى النزعة الإنسانية لا تدل على النسيان بل على البعث ضد روح نيتشه، ومازال أبولّو، أى العقلانية والترشيد، هو أهم خصائص الوعى الأوروبى وسبب انتصاراته، فى حين أن ديونيزيوس أدى إلى العنصرية والحرب والاستعمار والسيطرة، ثم العدمية كما جسدها نيتشه.

أما الحضارة العربية فلم تسجن نفسها داخل الحضارة اليونانية. بل استعملت

لغتها وألفاظها ومصطلحاتها، وهى لغة العصر، أما العقل والعلم فنابعان من الوحى الجديد. بل ظهرت تيارات معادية للمنطق اليونانى، نقدا ثم رفضا، وظهرت تيارات أخرى تغلب حكمة فارس. بل إن التصوف كله حركة لاعقلانية متمردة على العقل وإذا كان أحمد لطفى السيد وطه حسين من دعاة اليونان، فإن الأدب الرومانسى الحديث مثل جماعة أبولّو، والشعر الحديث إبداع عربى أصيل. ولا تعارض بين الداخل والخارج من أجل تكوين ثقافة إنسانية متكاملة.

ويضيف المترجم ملحقاً على كتاب «روح الحضارة العربية»، مراجعة لكتاب «تراث العرب» إعداد نبيه أمين فارس (برنستون ١٩٤٤) ويحيّى جيلا جديدا من المستشرقين يتسم بالموضوعية والنزاهة على عكس الجيل القديم الذى كانت تحركه بواعث غير علمية، عوداً إلى الاستشراق النزيه الأول فى النصف الثانى من القرن الماضى، بفضل المستشرقين الأوروبيين الذين هاجروا إلى أمريكا، بالرغم من أن الاستعمار والعنصرية قد بلغا أوجهما فى القرن الماضى، وظهور نظريات السامية والآرية عند ليون جوتييه ورنيان فى فرنسا. وميزة هذا الاستشراق الجديد إعطاء صورة شاملة عن تراث العرب ومشاركة العرب فيه أسوة باشتراك علماء الهند فى الاستشراق الهندى، وبالرغم من ضآلة نسبة المشاركة، وإحلال الدراسات العربية الإسلامية محل المصريات والآشوريات والهنديات والعبريات والسوريانيات حتى وصلت الآن إلى (**رابطة دراسات الشرق الأوسط** MESA) فى الولايات المتحدة.

ويعرض المترجم فصول الكتاب وينوى الرد على المستشرقين (خاصة جوليس أوبرمان فى كتابه «أصول الإسلام») فى مجال آخر مما يدل على أن الرد على المستشرقين كان أحد بواعثه الأولى فى أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات بالفرنسية فى كتابيه «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه» باريس ١٩٨٨، «الدفاع عن حياة النبى محمد ضد مهاجميه» (باريس ١٩٩٠)[٨٤] والقصد من الترجمة العربية إغراء القراء بقراءة الكتاب الذى لا ينفع الأوربيين وحدهم بتكوين صورة دقيقة عن التراث العربى بل ينفع العرب أيضاً بإدراك

ذواتهم[٨٥].

ويستمر المترجم فى نقد الاستشراق فى ملحق ثانٍ لعرض ومراجعة كتاب «الإسلام فى العصر الوسيط» لفون جرينباوم بعد إيواء أمريكا لحركة الاستشراق الأوروبية، بعد هجرة العلماء اليهود الألمان إليها هرباً من الاضطهاد النازى. وفى هذه المرحلة من الاستشراق بدأت التركيبات بعد الأبحاث الجزئية نظراً لخطورة التركيبات قبل معرفة الأجزاء التفصيلية. وقد جمع الكتاب بين الميزتين، مع التركيز على عوامل التمثل والاستبعاد، والقبول والرفض. ويرد المترجم على منهج الأثر والتأثر الغالب على الدراسات الاستشراقية، بما فى ذلك الآداب الشعبية، واعتبار «ألف ليلة وليلة» يونانية المصدر فى صورة عربية. كذلك ينقد الجهل والتعصب اللذين يكمنان أحياناً وراء أخطاء المستشرقين. وينقد اندفاع المؤلف نحو أحكام لا يؤيدها العلم والتاريخ لبعده عن الوثائق الجديدة التى تؤكد وجود الجانب الذاتى الشخصى فى الإسلام المتّهم بالتجريد والعمومية والشمول، ويُقصد بذلك التوحيد، ونظراً لما تمثله المسيحية من تجسد وعينية. كما ينقد المترجم المؤلف بإهماله عنصر الجنس وكان المترجم أكثر قومية إلى حد التفسير العنصرى للتاريخ، عرب وفرس، والمؤلف أكثر إنسانية. كما ينقد الإطالة والاستطراد والاستشهادات بالنصوص الطويلة[٨٦] ويظل الهدف من الترجمة هدفين: **الأول** إعطاء الغربى صورة دقيقة للحياة الروحية فى الإسلام فى إطاره العالمى، وإعطاء العربى – فى لغته – صورة عن نفسه وعن حياته الروحية[٨٧].

والثانى إثارة هذه المسائل اليوم ليس فقط لهذا الغرض العلمى: فهم الماضى. ولكن من أجل الإعداد للمستقبل فى هذه اللحظة، لحظة الوثبة الكبرى التى تشاهدها البلاد العربية اليوم كى تعيد التوازن فى وعيها القومى بين مسارها العربى والمسار الغربى، بعد أن اختل هذا التوازن منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية الأولى فى القرن الثالث عشر الميلادى. وبالرغم من إحساس المترجم بالتاريخ وبالمسارين المتمايزين للوعى العربى الإسلامى والوعى الغربى، إلا أنه يضع المسار العربى ضمن

تحقيب مسار الوعى الأوروبى مؤرخاً له بالميلادى، ويعنى به نهاية القرون السبعة الأُول عصر الريادة الأول فى الماضى، واستعداداً لعصر الريادة الثانى فى المستقبل[٨٨].

وقد خصص الفيلسوف المترجم كتابا بأكمله «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»[٨٩] لترجمة مجموعة من دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، مع مقدمة فى الفهرس وتصدير عام فى النص لهذا التقابل الذى يقرب إلى حد العنصرية الحضارية بين التراث اليونانى والتراث الإسلامى، بين النقل والإبداع، بين الروح العربية والروح اليونانية، مع إصدار بعض الأحكام العامة. يسمى المترجم كالعادة الحضارة الإسلامية (الحضارة العربية) وأحياناً (الحياة الروحية الإسلامية)، فإما قومية عربية، وإما روحية صوفية، وكأن لا شىء عقليا نظريا بينهما. ويرى أن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة إلا ما هو غير جوهرى، مع أن الحضارة الإسلامية أخذت لب الحضارة اليونانية مثل العقل وأكملته، وأن العلوم هى القدر المشترك بين الناس، وليس الفنون، أو الروح التى تفهم على نحو مخالف، وأن روح الحضارة الإسلامية أخفقت فى معارضة الروح اليونانى فى نتاج آخر، بالرغم من رد الفعل الإسلامى على التراث اليونانى ومحاولة وضع منطق للمشرقيّين وحكمة للإشراق وفلسفة مشرقية، عند الفلاسفة والصوفية، ووضع منطق تجريبى جديد عند الفقهاء ونقد المنطق اليونانى. ويضع المترجم - تقليداً للمستشرقين الأربعة الذين نقل عنهم - تقابلاً عنصرياً حضارياً بين روح الحضارة الإسلامية وروح الحضارة اليونانية. الأول فناء الذات فى الكل وإنكارها، والثانى إثبات الذات واستقلالها بالرغم من وجود التصوف ومحمد إقبال وحال البقاء. الأول نافٍ للفلسفة اليونانية والفن اليونانى وعدم إبداع فن إسلامى، والثانى مثبت للفن مبدع له بالرغم من وجود الفنون الإسلامية فى العمارة والزخرفة «الأرابيسك» ووجود ابن رشد الشارح الأعظم للفسلفة اليونانية، حتى أصبحت الفلسفة والوحى سواء. الأول يتصور المكان خلاء غامضاً، فالهندسة زندقة، والثانى يتصور المكان جسماً

وبالتالى نشأت فنون العمارة والنحت، بالرغم من وجود فن العمارة الإسلامى. الأول لا يألف العدد والثانى يألفه بالرغم من إبداع العرب فى فن الحساب. الأول يتصور الفلك الزمان، والثانى المكان، ولا أفضلية لتصور على آخر إن لم يكن للزمان فضل فى معرفة الأوقات. الأول يعتبر المنطق لغة، والثانى يعتبر المنطق تصورا، مع أن منطق اللغة أحد فروع المنطق الحديث. الأول عملى، والثانى نظرى، مع أن المنطق للاستعمال أحد اتجاهات المنطق الحديث.

هذا التحليل كله يعود إلى التقابل بين العقلية السامية والعقلية الآرية، وهى التفرقة العنصرية التى سادت عند رينان وجوتييه فى القرن الماضى.

لم تكن الترجمة عن الاستشراق مجرد هدف علمى واحد بل كانت متعددة الأهداف: المساهمة فى الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الرد على المستشرقين، إطلاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربى من خلال المقدمات والتعليقات على النص المترجم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلت فى تراث القدماء، الإعداد لوثبة جديدة فى النهضة العربية المستقبلية. ففى تصدير المترجم لكتاب فلهاوزن «أحزاب المعارضة السياسية الدينية فى صدر الإسلام، الخوارج والشيعة» يبين مميزات المنهج النقدى لروايات المؤرخين المسلمين مثل الطبرى، ومراجعة رواياته، كما يستحسن اعتداله فى تلمس المصادر اليهودية للفرق دون مبالغة جولدزيهر، وكذلك إنصافه لبنى أمية. ثم ينقد الكتاب بأنه سئ العرض ويصعب استخلاص الخطوط العامة منه، كما لاحظ مستشرق آخر هو سوفاجيه، بصرف النظر عما إذا كان هذا النقد من المترجم أم من المستشرق. والموضوع نفسه مختار بعناية فى ثقافة تتجه ببنيتها نحو السلطان. وربما كان الدافع لترجمة ثقافة المعارضة هو إحساس لاشعورى عند المترجم بانتمائه إليها نفسياً وإن لم يكن سياسياً. وأحياناً يبدو أثر الاستشراق الغربى عند المترجم فى لغته التى صدر بها الترجمة مثل الكلمة والكتاب المقدس. ولكن يظل الهدف المعلن عنه للترجمة هو إعطاء نموذج لترجمة خالية من التعليقات المسهبة الزائفة السائدة عند المترجمين العرب.

بدعوى الرد على الاستشراق، أو مزايدة فى العلم عليهم تعريفاً بالأماكن والأعلام والحوادث التاريخية وهو حشو زائد لا طائل منه، وأن يعطى للعرب مصدراً ثميناً لمعرفة تاريخ العرب ودعوتهم للمشاركة فى كتاباته وهو ألصق بهم من غيرهم[٩٠].

أما هدف ترجمة «ابن عربى، حياته ومذهبه» لآسين بلاثيوس فهو بيان فضله على الدراسات الإسلامية عن ابن عربى والغزالى وابن حزم وابن مسرة مع نقد المترجم آفة الأشباه والنظائر ومنهج التأثير والتأثر فى سرعة إطلاق الأحكام[٩١].

وهناك هدف وسيط للترجمة عن المستشرقين بين العلم - نموذجاً أو تصحيحاً - والتاريخ وثبة جديدة للعرب، وهو الفكر الفلسفى. ذلك كان الهدف من ترجمة مجموعة من دراسات المستشرقين عن «الإنسان الكامل فى الإسلام»[٩٢]. وهو التقريب بين الله والإنسان، بيان إنسانية الله وألوهية الإنسان، لملء الهوة السحيقة بين الخالق والمخلوق، التى انبثقت من حضارة السحر، بتعبير اشبنجلر، ووضع الله والإنسان على طرفى نقيض، مع أن الله وصف نفسه فى القرآن بأنه **﴿أقرب إليه من حبل الوريد﴾**. الهدف هو تحرير الإنسان من أسر العبودية لأزلية خارجة عنه مكبلة إياه، وإثبات وجوده الإنسانى، لا فرق فيه بين دنيا وآخرة، وإعادته إلى الإنسانية من نطاق اللاإنسانية الذى غرقت فيه، ومن أجل استنباط العبرة اليوم مما وصل إليه القدماء. وهى نفس الفكرة الشائعة عند الصوفية، مسلمين ومسيحيين، شرقيين وغربيين، الله حال فى النفس عند سقراط وأوغسطين دون تجسد فريد متفرد إلا رمزاً للإنسان الكامل. وكان يمكن للمترجم أن يصل إلى الفكرة بدراسته الخاصة للتراث الإسلامى وليس بالضرورة عبر المستشرقين[٩٣].

وقد يكون الهدف من أحد المؤلفات، وهى لا تتجاوز خمسة، فى التراث القديم، غير معلن، ولكن يمكن قراءته بإرجاع العمل إلى حياة المؤلف. مثال ذلك «شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية». قد يكون الهدف شهرتها، والمؤلف وَلُوعٌ بالشهرة، وقد يكون قراءة النفس فى سيرة الآخر، والتحول من اللهو إلى الإيمان كما يعترف المؤلف بذلك فى إهدائه «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» وإهدائه إلى الشيخ مصطفى عبد

الرازق الذى كان بداية تحول المؤلف كذلك من الإلحاد إلى الإيمان. وقد يكون حب مكتوماً جسدياً وروحياً، دنيوياً ودينياً، إنسانياً وإلهياً. لصاحبة السيرة العطرة ويقتصر التصدير على وصف البصرة (فينيسيا العربية) ودراسة الشخصية على نحو نمطى مع إضافة نصوص وأخبار، منشورة وغير منشورة، مع التحقق من الروايات، وإضافة فهارس الكتب والأعلام(٩٤).

ولم يكن الهدف - فقط - إبراز إيجابيات التصوف دفاعاً عن الروح العربية الإسلامية في مواجهة الأسر اليوناني للفلسفة الإسلامية، من خلال الترجمة والتحقيق، بل - أيضاً - عن طريق التأليف، تأليف «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» كجزء أول فقط تتلوه دراسات أخرى عن مراحله، قرنين قرنين، حتى يمكن تغطية هذا الجانب الأصيل فى الحياة الروحية فى الإسلام(٩٥). ولكن آفة كل علم إنسانى هى الانحراف به عن غايته وإساءة فهم مقاصده. كانت المرحلة الأولى إشراقة الفجر ونضارة تفتح براعم الروح، ورع وخلق عند الحسن البصرى، وإبراهيم بن أدهم، ومالك بن دينار، والفضل بن عياض، وأويس القرنى، ثم تحول - بعد ذلك - إلى تصوف نظرى عند ابن عربى، وابن الفارض، والصوفية المتأخرين.

وهو تطور حتمى من التجربة إلى الفكر، ومن الحياة إلى العقل. ثم انهار فى الطُّرُقية، فآفة القانون الحرفية، وآفة العلم الطبيعى تطبيقاته فى أسلحة الدمار الشامل، وآفة التصوف المظهر واللباس وليس السلوك المطابق للحياة الروحية، الاعتناء بالظاهر والباطن خراب. والصوفية صفوة مختارة، نماذج سلوك، مثل وقدوة، وليس للعامة مثل العلم والابتكار والشعر، أما السلوك الفاضل فلكل الناس. ويعبر المؤلف - مرة أخرى - عن إعجابه بالتصوف الذى يعبر أصدق تعبير عن الروح العربية. كما وجد فيه زكى نجيب محمود تعبيراً عن (الشرق الفنان) فى مقابل (الغرب العالم). وربما ارتبط به المؤلف لا شعورياً، نظراً لما يمثله التصوف من نزعة

رومانسية فردية نخبوية إرادية، كما هو الحال في مصر الفتاة، ولدى نيتشه. وفي التصدير العام مناقشة لمشاكله واشتقاق لفظه والمؤثرات الأجنبية نيه، كما هو الحال في الاستشراق، والكتاب - نفسه - لا جديد فيه[٩٦].

ويحاول صاحب المشروع النهضوى تأصيل هاتين النزعتين: الإنسانية والوجودية في التراث العربي الإسلامي في «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي». ويضعه ضمن «دراسات إسلامية» وهو أقرب إلى «مبتكرات» أو الربط بين الجبهتين الأولى والثانية. وربما ساعد على ذلك وجوده في لبنان وإعطائه هذه المحاضرات كما فعل سارتر في جنيف في محاضرة «الوجودية فلسفة إنسانية»، أصبحت بياناً على الوجودية، قصد منها إحياء بعض العناصر الممتازة والخليقة بالبقاء في تراثنا العربي، من أجل تمثل تجربة حية في الماضي تساعد على تهيئة حاضر يجمع إمكانات التطور الروحي القومي، فيتصل الماضي بالحاضر في وثبة خلاقة نحو المستقبل، دون تمجيد للماضي أو ازدراء له، بالرغم مما قد يوحي به هذا التحليل من نعرة روحية قومية أشبه بتحليلات (حزب البعث العربي الاشتراكي) للتراث العربي القومي، انتقالاً من السلب إلى الإيجاب[٩٧] وهي مجرد صور أولية مازالت تعوزها الشجاعة والحرية والتمرد والخصب قبل الإيغال في هذا الطريق دون الاكتراث بالمعارضة[٩٨].

والنزعة الإنسانية فعل أصيل للإنسان لتحقيق إمكانياته من أجل تثبيت الأساس إلى سماء التوثب في معراج اللانهائية استدعاء للصورة القرآنية ﴿**أصلها ثابت وفرعها في السماء**﴾[٩٩]. ولما كان التصوف يواكب النزعة الإنسانية، والتصوف ينبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية، وهي في دور نشأتها وتكوينها. يمكن استعادة هذه التجربة الروحية لمساعدة الحضارة الناشئة حتى تلتقي مع الوجودية في الحضارة الغربية المتداعية والحضارة العربية الناشئة، أو بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوربية[١٠٠]. والشعر هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة

الصوفية فى الدور الأول للحضارة العربية، لذلك ازدهرت التجربتان معاً فأبدعتا الشعر الوجودى[١٠١]. ثم يأتى الدين بعد التصوف، والشعر يعبر عن الروح الجديدة ويعدل الروح القديمة يصل إلى حد النسخ المطلق[١٠٢].

ويعتمد صاحب المشروع الفلسفي النهضوى على كارل هينرش بكر، فى حديثه عن الحضارة العربية، فى حديثه عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي أيضاً. اعتمادا على المستشرقين، حتى فى الإبداع الفكرى. ربما لم يوجد اللفظ «الإنسانية» ولكن وجد المعنى. فالإنسانية – كنزعة – موجودة فى كل حضارة لعلل مختلفة، وربما بأسماء مختلفة، الخصائص واحدة، الإنسان والعقل والطبيعة وتقدم العلم، أى مثل التنوير. ويعتمد على «الإنسان الكامل» عند ابن عربى والجيلى والسهرودى، وفى نفس الوقت على أثر الأفلاطونية المحدثة. فالنزعة الإنسانية موجودة فى تراثنا القديم[١٠٣]. ولا يعنى تأصيل النزعة الوجودية فى التصوف الإسلامى القديم، أىّ إنكار لدور كير كجارد وهيدجر وياسبرز. فلو لا معرفة هؤلاء الوجوديين الغربيين لما أمكن اكتشاف الوجودية فى الفكر العربى. فالحاضر يكشف الماضى عن طريق قراءته، وهو ما سماه برجسون (ترائى الحاضر فى الماضى). بذلك ترسخ الوجودية فى الوعى العربى وتنفتح على الحضارة الغربية من أجل روح إنسانية واحدة تتجاوز الموروث والوافد. حضارة (الأنا) وحضارة (الآخر)[١٠٤].

ويتحدث عن المعنى الإنسانى فى رسالة النبى، كما يتحدث ميشيل عفلق عن النبى العربى، فإذا كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد. والإسلام به كل شىء كما يقول السلفيون المعاصرون، حرية الفكر والكرامة الإنسانية كما جسدها الرسول فى الاحتفال بالمولد النبوى. فالفيلسوف مفكر مناسبات مثل الوعاظ[١٠٥].

ويسمى فكرنا (العربى) وليس (الإسلامى) ربما لنزعة وطنية قومية أكثر منها إسلامية. والحضارة العربية أوسع من الحضارة الإسلامية، تشمل إيران ودجلة والفرات وبنى اسرائيل. كما هو الحال فى تحديد ميشيل عفلق للعروبة والمدنية

الإسلامية ما هى إلا طور من أطوار الحضارة العربية. وإذا كانت هذه الدراسة أقرب دراساته الإسلامية إلى الابتكار إلا أنها قراءة للغرب فى التراث العربى، فالغرب هو المعيار والتراث العربى هو المعار. وتنتهى الدراسة المقارنة بصورة هرمس فى الفكر العربى مع نصوص غير منشورة وهو خارج موضوع الكتاب إلا من كونه نقطة التقاء بين الحضارات اليونانية والمصرية والإسلامية[١٠٦].

وبالرغم من أن «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» لا يوضح فى التصدير العام الهدف النهضوى منه، إلا أن العبارة الأخيرة فيه توضح ذلك، وهى حرية العقل الإسلامى فى العصور الأولى فهل يمكن أن تعود مرة أخرى[١٠٧]. والكتاب تأليف وترجمة فى آن واحد، بل تزيد الترجمة على التأليف كماً[١٠٨]. ولا تذكر الترجمة فى الفهرس بل توضع على أنها تأليف[١٠٩] بل إن التأليف هو مراجعة لكتابات المستشرقين، وتفكير على تفكير، وهو فى مطلع شبابه فى الثلاثينيات والأربعينيات عندما كان معظم أساتذته من المستشرقين. والجزء الكبير فى الكتاب هو دراسة بول كراوس عن ابن الراوندى[١١٠]. والمنهج المتبع هو المنهج التاريخى، دراسة الشخصيات والظروف الاجتماعية والسياسية التى عاشت فيها، وليس منهجاً فكرياً يدرس ظاهرة الزندقة من الناحية العقائدية أو النفسية الاجتماعية، كما أن وضع جابر بن حيان مع حركة الزندقة والزنادقة دفع للأمور إلى حدها الأقصى. ويعنى بحركة الإلحاد إنكار النبوة والأنبياء وليس نفى وجود الله، وهو ما يميز بين الإلحاد فى الحضارة الإسلامية عنه في الحضارة الغربية، هو إلحاد معرفى باسم العقل، وليس إلحاداً أنطولوجيا باسم الوجود أو القيمة، والمقدمة عن الروح العربية، تقوم على مفهوم هنريش شيدر، وهى نوع من العنصرية الحضارية، وأحكام عامة تقوم على أسس أيديولوجية موجهة، فلا يمكن الحديث عن روح واحده للحضارة العربية التى تجمع بين العقل والقلب، بين التأويل والتنزيل، وهو موضوع كان شائعاً وسط الحلقات الاستشراقية فى الجامعة المصرية، نظراً لوجود المستشرقين فى بيئة ثقافية

مغايرة. والعموميات تثير الذهن وتبعث على التفكير. والموضوع غريب على موضوع الكتاب، بل إنه مضاد له، نظراً لأن روح الحضارة العربية في التصوف، في حين أن الإلحاد يقوم على الفكر الحر. ولكنه ظل كتاباً جريئاً في وقته، وأجرأ منه أن يعاد طبعه هذه الأيام، في موجة التكفير في زمن التفكير.

والهدف من تأليف «مذاهب الإسلاميين» بجزأيه، الأول عن المعتزلة والأشاعرة، أى أهل السنة، والثانى عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز، أى الشيعة، ليس فقط هدفاً علمياً، وهو ندرة المؤلفات في الموضوع، بلغة سهلة، وضرورة الكتابة فيه بعد نشر نصوص المعتزلة وقراءتها طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، الاعتماد على النصوص والمواجهة بها، بل إعطاء نموذج على حرية الفكر في أمور العقيدة وحق الاختلاف وعدم تكفير المخالفين في الرأى كما ابتدع الغزالى في «الاقتصاد في الاعتقاد» وإضافة جزء أخير في كتب العقائد الأشعرية عن «فيما يجب تكفيره من الفرق» اعتماداً على الحديث الضعيف الذى يشكك في صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية، وبهذا التحرر الفكرى الذى مارسه القدماء - في الفترة الإسلامية الأولى - على مدى سبعة قرون نستطيع- الآن - أن نمارسه من جديد[١١١]. ويرفض المؤلف أى دعوة للإقصاء والاستبعاد لأى فكر أو رأى أو مذهب، بدعوى أن مذهباً بعينه يمتلك الحقيقة كلها- وحده - على أنه المذهب الصحيح: كما حدث ذلك في التاريخ. والتاريخ أيضاً شاهد على تعددية الآراء والمعتقدات والمذاهب، سواء في الشكل أو في المضمون[١١٢] والكتاب ضخم بجزأية، يضم مادة معروفة سلَفاً. وله تصدير صغير عن نشأة علم الكلام ودواعيه، وأسماء فرق المعتزلة، وعرض لأصولهم الخمسة، والحديث عن أعلامهم مثل أبى الهذيل، والنظام، والجبائى، والقاضى عبد الجبار، والأشعرية، والأشعرىّ، والباقلانى، وعبد القاهر البغدادى، والجوينى. وفى كل علم عرض جليل الكلام إلى الإلهيات، ودقيق الكلام إلى الطبيعيات.

ويتجلى المشروع الفلسفى النهضوى فى الهدف السياسى المباشر، الدفاع عن الحرية والديموقراطية ضد القهر والدكتاتورية. وقد كان هذا الباعث وراء انتحال بعض النصوص السياسية على لسان اليونان مثل كتابى «سر الأسرار» و«العهود اليونانية». قد يكون الباعث على انتحالها محاربة الدكتاتورية بعد أن اتجه النظام الإسلامى - فى مستهل الخلافة العباسية - إلى صورة الملكية المطلقة، بعد الصورة الأبوية التى كانت فى عهد الخلفاء الراشدين، والنظام البيزنطى الأموى وليس الساسانى الإيرانى الذى أصبح نموذج العباسيين، بعد أن شارك الفرس فى الثورة على الأمويين. وأحياناً يستلهم هذا المنحول الأدب السياسى الإيرانى من أنصار زرادشت ومانى ومزدك، أو من النصارى أنصار اليونان، فقد كان الانتحال عند الفريقين. ففى الكتابين أفكار عصرية، ولو قدر لها أن تسود عند حكام المسلمين لما انهارت دولة الإسلام حتى اليوم، ومن ثم فإن هذه الأفكار عن الحرية والديموقراطية قادرة على أن تحفز العرب والمصريين اليوم على إنشاء دولة الغد العربية الشامخة. والمؤلف يكتب ذلك بعد الثورة المصرية بعام أو عامين[١١٣]، بالرغم من أن عروبة الثورة لم تكن قد ازدهرت بعد. وربما كان ذلك من أثر (مصر الفتاة) التى كانت تربط مصر بالأمة العربية والإسلامية. ومع ذلك يلاحظ المحقق أن الكتابين أقرب إلى نفسية الحكام، بالرغم من انتشار معانى الديمقراطية والحرية السياسية والمساواة والعدالة - التعويضية أو التوزيعية - قبل أفلاطون وأرسطو.

ويقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعاً عن الإسلام ضد انتقادات المستشرقين للقرآن وللنبى، وهو الذى طالما أعجب بالمستشرقين دفاعاً عنهم وترجمة لهم. وبصرف النظر عن الدوافع العملية لهذا العمل الأخير، سواء كان بعداً عن الوطن والعيش فى باريس، والغربة تميل إلى التراث، والهجرة تدفع إلى التمسك بالروح والتراث الروحى للبلد لبعيد، أو الباعث الاقتصادى فى أكثر الدول التى تمول البحوث دفاعاً عن الإسلام ونشرة فى مواجهة الغرب، وربما يقظة داخلية، وقد جاوز السبعين، دفاعاً عن الهوية واستعداداً للقاء فى اليوم الآخر. هذا التحول عن الإعجاب بالغرب،

والمستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقدية جعله - وهو فى نهاية المطاف - متكلما جديداً وسط البيئة الغربية، التى عشقها فى مطلع الشباب، والتحول من نيتشة واشبنجلر وشوبنهور إلى القرآن والنبى والإسلام، مثل رابعة العدوية وعمر الخيام وأوغسطين. ويعنى بالمستشرقين كل من تكلم ضد الإسلام ابتداء من آباء الكنيسة الأوائل حتى هذا القرن دفاعاً عن صورة الإسلام في الغرب وتطهيراً لها من أهوائه وانفعالاته، ويحتوى على ثلاثة عشر مقالاً مراجعة نقدية لكتابات المستشرقين ترجم لهم فى البداية وأجل الرد عليهم فى النهاية[١١٤].

أما كتابه الفرنسى الثانى «الدفاع عن حياة محمد ضد مهاجميه» فهو الحلقة الثانية من السلسة الجديدة التى أسسها فى فرنسا بعنوان «إسلاميات» وهى تقابل «دراسات إسلامية» فى مرحلة الشباب والنضج. وهى - هذه المرة - موجهة للغربيين عامة، وللمستشرقين خاصة، كما كانت الأولى موجهة إلى المصريين والعرب عامة، وإلى الباحثين خاصة. ويبدأ التصدير بقانون عام «نادراً ما يسعد الناس بالحقائق، خاصة عندما تعارض مصالحهم». وهذا- بالضبط - ما حدث للمستشرقين منذ الدولة البيزنطية حتى الآن، عندما قاموا بتشويه حياة الرسول لأن الإسلام كان يهدد الدولة البيزنطية فى الشرق، كما استولى على ممتلكات الإمبراطورية فى الغرب، منذ يوحنا الدمشقى وتيودور أبو قرة وإلياس وعبد المسيح الكندى، حتى رهبان أوربا منذ القرن الثانى عشر، حتى اليوم. وقد كانت دراساتهم عن الرسول محملة بالعداء والكذب بدعوى الموضوعية والعلم والبحث التاريخى المحايد والنزية، كتبوا جميعاً عن «أسطورة محمد». واستمر فى هذا العداء الأب لامانس والسير موير تحقيقاً لأهدافهم الهجومية، وبارتهولد، بلاييف، بيرتلز لولائهم الماركسى، والأب الدومينكانى ثيرى الذى أخذ الاسم المستعار حنا زكريا لغضبه وأهوائه. الغاية إذن من هذه الدراسة الثانية هى الكشف عن أخطائهم، وتفنيد افتراضاتهم المتسرعة، وتصحيح أحكامهم القائمة على وقائع خاطئة أو جزئية، حتى يأخذ القارئ غير المسلم عن الإسلام وشخصية الرسول صورة أكثر دقة وأكثر عدلاً[١١٥] وتظهر موقف المؤلف المعادى للاشتراكية وإثبات التباعد بين الإسلام والاشتراكية.

سادسا: المشروع الفلسفى التاريخى (الآخر):

بدأ الفيلسوف الشامل تأملاته الفلسفية فى رسالتين: الماجستير - بالفرنسية - «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية» التى أشرف عليها لالاند وكوايريه عام ١٩٤٧ وطبعت عام ١٩٦٤ ضمن منشورات كلية الآداب جامعة عين شمس وأوجزها فى «الموت والعبقرية». فمن التصدير العام يبدو الفيلسوف وجودياً، يكتب بقشعريرة الفكر الذى يتجلى الموت أمامه على قمة العدم، فيضىء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة النابعة من غير الوجود سالكة إلى سدرة المنتهى (١١٦) فيجتمع التحليل الوجودى للبدن مع التصوف وعباراته القرآنية والصوفية، ويحاول الجمع بين ثقافتين الغربية والعربية الإسلامية، دون وحدة فكر أو موضوع(١١٧) فبقيت الموضوعات متناثرة تحت عنوان واحد، بالرغم من اختلاف النوع الأدبى بين الفلسفة والشعر واليوميات، وبدون هوامش أو مراجع. وتبرز أحياناً بعض التحليلات العنصرية مثل الفرق بين الروح السامية والروح الآرية، الأول منفصل والثانى متصل. الشعور بالشخصية فى الأول غامض، وفى الثانى قوى. إنما هى البداية بين الفلسفة والتصوف والعلم.

ويحاول التعريف بالفلسفة الوجودية فى «دراسات فى الفلسفة الوجودية» لإعطاء القارئ العربى فكرة واضحة عن الفلسفة التى أحاطت بها الشائعات، مع أنها فلسفة محددة تماما، ويطلق عليها لفظ (مذهب) وهى ترفض المذهبية، تقوم على أن الإنسان يوجد نفسه بفعله، دون أن يستنبطه من ماهية مسبقة، وكما عبر عن ذلك سارتر بطريقة أفضل فى « الوجودية فلسفة إنسانية»(١١٨) يصف سياقها التاريخى فى النصف الأول من القرن العشرين، وهى رد فعل على الفلسفات العقلية والوضعية فى العصور الحديثة كلها. ويعطى نماذج من فلسفات كير كجارد رائد الوجودية، وهيدجر زعيمها، وكارل ياسبرز وأورتيجا وأونامونو وألبير كامي والعارف الروسى برديائيف وسارتر. ثم ينتهى بخلاصة مذهبه الوجودى من الزمان الوجودى، وهو نفس النص الذى فى موسوعة الفلاسفة الذى كتبه عن (الفيلسوف عبد الرحمن

بدوى).

ولما كانت الفلسفة التى اختارها هى الفلسفة الوجودية فقد ارتبطت بالأدب عامة والشعر خاصة. لذلك كتب فى «الشعر الأوروبى المعاصر» أقرب إلى المقالات المتفرقة. وعرض دون نقد، طبقاً للإعلام، مع ترجمات وتقديم، وكأنه يكتب للموسوعات أو للمناسبات، تعتمد على النصوص أكثر مما تعتمد على الدراسة والتحليل، كتبها بروح المحقق دون مراجع أو هوامش مع علم غزير. تبدو رومانسيته فى الاستهلال وتقابل الشعر والآلة، والقلق على مصير الإنسان. ينأى عن الحداثة والاتجاهات الحديثة فى الشعر، التى لن يبقى منها الكثير، فهو أقرب إلى الشعر القديم منه إلى الشعر الحديث. فربما يكون الشعر الجديد مجرد هراء بالرغم من التزامه بالوزن والقافية[١١٩].

كما ألف «الأدب الألمانى فى نصف قرن»[١٢٠] مركزاً - فقط - على رلكه وليس على الأدب الألمانى كله. ويغيب أى تصدير أو استهلال أو مقدمة لتوضيح الغاية من الترجمة، وصبها فى المشروع الفلسفى النهضوى ككل. وموضوع بعض أجزائها موجود سلفاً فى الكتاب السابق. وكان يمكن التركيز على رلكه فى مصر وأسبانيا وعلاقته الأخيرة مع السيدة المصرية[١٢١].

ويعود إلى ينابيع الفكر الأدبى عند اليونان فى رباعية مثل فصول السنة، الربيع الصيف والخريف والشتاء، الربيع ما قبل أفلاطون، والصيف أفلاطون وأرسطو، والخريف المدارس الأخلاقية بعد أرسطو، ويتضمن الشتاء نهاية الفلسفة اليونانية فى الأفلاطونية المحدثة. كما استعمل أحمد أمين أيضاً صورة الفجر والضحى والظهر لتاريخه الإسلامى.

ليس المقصود مجرد تاريخ الفلسفة اليونانية بل إعادة قراءته من منظور الفلسفة الأوربية الحديثة خاصة اشبنجلر، روح الحضارة، وقراءة العقل اليونانى، بمعنى الروح الهيجلى، بأسلوب إنشائى يصف اكتشاف الإنسان لذاته وبزوغ الضمير الإنسانى عند اليونان وكأن لا شىء قبل اليونان، مصر والشرق[١٢٢]. كما يغيب فى

وصف تاريخ الفلسفة العام كل التراث الإسلامى، يبدأ من اليونان وينتهى إلى الغرب الحديث وهو الدراس الإسلامى والمحقق والمترجم للمستشرقين. ولا توجد مقارنة بين الروخ اليونانية والروح الإسلامية، أو بالمقارنة مع الروح الغربية، باستثناء مقارنة بين المصريين الذين يأخذون النتائج واليونانيين الذين يضعون المقدمات. والهدف أيضاً الحضارة العربية، هذه الروح الجديدة حتى تعود الإنسانية إلى عرشها من جديد، بعيداً عن الآلة التى اختنق فيها الإنسان، بفضل هذا الجيل الوثاب الذى يستعيد - عاجلاً أو آجلاً - هذه القيم الإنسانية العليا(١٢٣).

وتستمر الروح اليونانية وتتطور من الربيع إلى الصيف، أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون هو عالم العقل والمثل والروح. هو الحى، الملهم الأكبر لأبناء هذا الجيل، مادة ساذجة تقدم الروح والمثال لهم، تجربة روحية خصبة بعيداً عن متحف التاريخ، فى ثالوث متوالد، سقراط وأفلاطون وأرسطو، سقراط الأب وأرسطو الابن وأفلاطون الروح القدس، واعتماداً على الدراسات الفيولوجية الحديثة، فاللغة تعبير عن الحياة عند اشبنجلر ونيتشه، ومنزل الوجود عن هيدجر. ويبدو الأمر وكأن أفلاطون شيخ طريقة وأن أبناء هذا الجيل هم المريدون، نحو غاية روحية سامية(١٢٤). ويصف المؤرخ الفلسفى مذهب أرسطو على نحو إنشائى بأنه هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، تأمل فى الكون واتصل بالعقل الفعال. وهو مذهب لا يثير الحب ولا الأوهام ولا الحالمين النبلاء ولا الشباب. ولكنه أثر بروحه العلمية. يقدم هذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة بمنهج تاريخى يدرك التوتر الحاد والتناقض الخصب حتى تتجدد نفوسنا اليوم بما عانيناه سلفاً من تجربة حية قد تكون أعظم ما عانته الإنسانية حتى الآن. فكما كان أرسطو لنا فى الماضى يمكن أن يكون لنا فى الحاضر، عاملاً لوثبة حيوية جديدة فى التاريخ(١٢٥).

وفى «خريف الفكر اليونانى» يودع المؤلف هذه الروح الإلهية الخالدة، والمعجزة الإنسانية الكبرى، والرمز الأعلى للنبل والحق والجمال، بعد أن حقق الصورة العليا للإنسانية، وتجسدت فيه كل القيم الأزلية، وهدت الإنسان سواء السبيل. وعلى

الأجيال القادمة عبادته واستلهامه من أجل تجديده وإعادته اليوم كما كان سلفاً فى ذروته فى دورة تاريخية جديدة، وربما فى سنة جديدة لها فصولها الأربعة. وربما بدأنا فى فجر النهضة العربية فى القرن الماضى ربيعها ونحن فى طريقنا إلى صيفها قبل أن يحل علينا خريفها وشتاؤها[١٢٦].

وتستأنف الروح مسارها من اليونان إلى العصور الوسطى، وهى عصور على غير ما هو شائع عنها أنها عصور ظلام، ينبلج منها فجر العلم الحديث بفضل مفكرين أحرار خلصوا الإنسانية من العبودية الفكرية إلى طريق الحرية، فالفيلسوف المؤرخ يتبع مسار الروح في التاريخ، باعتباره مسار الحرية، فالتاريخ - كما يقول كروتشه معبراً عن الهيجلية الجديدة - هو قصة الحرية[١٢٧].

وبعد هذا الحماس الرومانسى لكتابة تاريخ أصول الغرب عند اليونان، والإعلانات المدوية عن ضرورة التجديد وإعادة بعث الروح، فإن العالم المدقق يتوارى أمام فيلسوف التاريخ. إذ يخلو «ربيع الفكر اليونانى» من الهوامش، لأنها فى صلب الصفحة، لا فرق بين العلم والمعلومات، وتضطرب قسمة الكتابة لأنه دون فصول أو أبواب. ويكرر مادة تاريخية معروفة وتكون أشبه بالكتب المدرسية أو الجامعية المقررة[١٢٨].

ويتبع «أفلاطون» نفس التقسيم التاريخى والموضوعى المدرسى[١٢٩]. ويتحول «خريف الفكر اليونانى» - بعد الإعلان الصاخب عن ضرورة استلهام الروح اليونانى- إلى مؤلف مدرسى عن الرواقية والأبيقورية والشكاك، وفى الشتاء عن فيلون والأفلاطونية المحدثة، مع بعض الجدة فى المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى وتاريخه فى الدور الأول[١٣٠]. وبعد الإعلان المدوى فى تصدير «فلسفة العصور الوسطى» عن انبلاج نور جديد يمثل فجر الفكر والعلم الحديث، على غير ما هو شائع عنها من عصور الظلام يتحول الكتاب إلى تاريخ مدرسى، وتتبع عصوره المختلفة ومدارسه المتتالية اعتماداً على جيلسون وجرايمان والديس دف، وأخذ المادة العلمية منها والاعتراف بذلك، دون حرج، حتى فى تصنيف مدارسها الأفلاطونية فى

عصر الآباء، ثم الأرسطية فى العصر المدرسى[١٣١] دون إشارة إلى أثر الفلسفة الإسلامية إلا فى الرشدية اللاتينية، ثم إكماله فى «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى».

ثم أتى «دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى» بلا استهلال، إلاّ استهلالاً بعيداً عن اهتمام المسيحيين بالعلم العربى، يوضح هدفه والغاية منه، وهل هو أقرب إلى الجبهة الأولى، تراث الأنا، أم الجبهة الثانية، تراث الآخر، أم للربط بين الجبهتين بطريقة منهج الأثر والتأثر، أثر الأنا فى الآخر فى مقابل أثر الآخر فى الأنا، سواء اليونان القديم أم الغرب الحديث، بالرغم من حدود منهج التأثير، والتأثر حتى ولو كان استشراقاً معكوساً. يبدو الهدف أحياناً رومانسية الأنا وثقتها بالنفس وأثرها فى التاريخ على الآخر، فيما يسمى بالعصور الوسطى لمسار الآخر، وبالعصر الذهبى لمسار الأنا، وتتجلى رومانسية الأنا فى استدعاء محاصرة الأتراك لفيينا عام ١٥٢٦ ثم عام ١٦٨٣ دون رومانسية الآخر الذى ذهب إلى العالم الجديد فى نفس الفترة التاريخية عام ١٤٩٢. وتتجلى الرومانسية فى أثر العرب فى الشعر الألمانى، وكأن الرومانسية الألمانية فى الفلسفة والشعر - التى جعلها الفيلسوف المؤرخ ذروة الوعى الأوروبى - عود إلى العرب عن طريق الغرب. وكذلك الأثر فى القصص، وهو أكبر الأجزاء. وللعرب معنى واسع يشمل الفرس والهند؛ مما يتطلب تغيير اللفظ إلى آخر أعم وأشمل مثل الإسلام أو الشرق، كما يفعل الرومانسيون الألمان أنفسهم. وكان لكتابين - بوجه خاص - أثر كبير على أوربا فى العصر الوسيط هما «فصل المقال» لابن رشد و«مشكاة الأنوار» للغزالى، مجرد رصد وعرض للكتابين دون بيان الأثر الفعلى، بل العودة إلى الاستشراق التقليدى وبيان أثر الأفلاطونية المحدثة فى مشكاة الأنوار، بالرغم من أنه يعبر عن تجربة صوفية أصيلة من الداخل، وليس أثراً من الخارج. كما يبيّن أثر العرب فى تكوين الشعر والموسيقى والمعمار الأوربى، وفى الفكر العلمى والمعارف العلمية والتصوف والفلسفة مع تطبيق على المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية، والحديث عن ابن خلدون ونظرية العمل والقيمة خارج الموضوع إنما

يثبت قدرة العقل العربى على الإبداع التى تبرز أيضاً من تحليل عبارته «من غير تعاليم أرسطو ولا إفادة موبنران، دون اليونان أو الفرس، ودون مقارنة مع ماركس. إنما يعطى الإحساس بعظمة الأنا فى طورها القديم لعلها تثق بنفسها فى دورها الجديد(١٣٢) ثم يدخل موضوعاً معكوساً لبيان دور القارئ فى المقروء والذات فى الموضوع وهو دور العرب فى تكوين التراث اليونانى، فى الحفظ والإضافة وإعادة التوازن وهو ما يسمى بالانتحال.

ويدل ذلك كله على انفتاح العقل العربى على التراث اليونانى والإيرانى والهندى حتى ننفتح نحن على التراث الغربى المعاصر كى نستعيد المكانة الأولى(١٣٣). ومع ذلك فالكتاب مجموعة مؤلفة من مقالات سابقة ودراسات قصيرة متعددة ألف بينها عنوان مصطنع، غايته ملء المقرر الجامعى تحت هذا الاسم على أقل تقدير، أو رفع الروح المعنوية أثناء حركة التحرر الوطنى، كما هو سائد فى أدبيات العزة الحضارية والفخر بالماضى والسلفية الحضارية على أكثر تقدير. يضم حدوسا قصيرة المدى لمعلومات عامة دون تدقيق أو تحليل لمنطق التأثير والتأثر. سرعة تأليفه تدل على أنه مدرسى، مجموعة مقالات متناثرة بعضها خارج الموضوع مثل كل ما يتعلق بالعرب والتراث اليونانى تأثيراً وتأثراً، ابن خلدون وأرسطو، معرفة الكندى باليونانية، دوره فى الترجمة، المصادر اليونانية للغزالى، دور موفق الدين البغدادى فى إحياء التراث اليونانى، هو أسوأ الكتب تأليفاً، وهو تأليف على المؤلفات السابقة وتكرار مقدمتها، وعلى دراسات المستشرقين الذين لهم السبق فى هذا الميدان لمجرد تضخيم الكتاب لغاية التدريس. وهو أقرب إلى الثقافة العامة منه إلى الدراسات المتخصصة. والسؤال هو: إذا كان كذلك صحيحاً، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، فلماذا هذا الانبهار الشديد بالغرب والتحامل الشديد على الشرق، إعطاء الآخر أكثر مما يستحق وإعطاء الأنا أقل مما يستحق؟ وبمجرد انتهاء سلسلة الينابيع عن مصادر الوعى الأوروبى تبدأ «سلسلة الفلاسفة» من «خلاصة الفكر الأوروبى» عن نشأة الوعى الأوروبى وتطوره ابتداء من النهاية إلى البداية من اشنبجلر ارتداداً إلى

نيتشه، إلى شوبنهور، إلى شيلنج، إلى كانط، ولكن البداية التاريخية كانت «نيتشة» وهو أول كتاب ألف بعد عامين من تعيينه معيداً بالجامعة عام ١٩٣٩ وهو مازال في سن الثانية والعشرين، والذى يعبر عن فلسفته ومزاجه وشخصيته واختياراته حتى ولو كان على لسان الآخرين قبل الماچستير «مشكلة الموت» في ١٩٤١، والدكتوراه «الزمان الوجودى» فى ١٩٤٣، وتمت مناقشتها عام ١٩٤٤. وهو وقت اندلاع الحرب العالمية الثانية ونهوض ألمانيا متحدية العالم. فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد هيأت لمصر ثورتها السياسية عام ١٩١٩ فإن هذه الحرب الثانية قد تدفعها إلى ثورتها الروحية. ولم يتحقق حلم الحالم فقد تحققت ثورة اجتماعية فى ١٩٥٢ بعد سبع سنوات من نهاية الحرب كما اندلعت ثورة ١٩١٩ بعد عام واحد من نهاية الحرب الأولى. ومع ذلك يحلم الحالم بثورة روحية، الوطن فى حاجة إليها، ثورة على قيمه وأوضاعه، استبدال بقيمه الثابتة القديمة قيما متحركة وثابتة جديدة كلها قوة وحياة، وتعبير عن ضمير صادق طموح نحو العلو والسمو، وشعور حى نابض مبدع فما يقدسه الآباء لا يقدسه الأبناء. فساد الشك فى القديم عند أبناء هذا الجيل لم يصل إلى حد التذبذب والقنوط(١٣٤).

بل إن الأمر يقتضى تغيير النظرة كلها إلى الحياة والكون والوجود بديلاً عن النظرة القديمة وعوضاً عنها، تكون متفقة مع العصر محققة لمقتضياته مستجيبة لمطالبه، تحل متناقضاته وتحل مشكلاته، بعيداً عن الحلول الساذجة أو الوهمية التى تلغى المشاكل ولا تواجهها أو الحلول القديمة الى أدت إلى ضياع الأمة وفنائها. القصد - إذن - من مشروع «خلاصة الفكر الأوروبى» هو عرض العقل الأوروبى وهو يناضل من أجل تكوين نظرة جديدة فى الحياة وفى الوجود لخلق إنسانية جديدة ممتازة وحضارة متفوقة، وكيف يخلق ويبدع ويغير صور الوجود، فيتغير معها سواء فى مرحلة الينابيع، أى مصادر الوعى الأوروبى، أو فى مرحلة التكوين، بداية وتطورا ونهاية، مما جعل الوعى الأوروبى تياراً متدفقاً ومستمراً ومبدعاً للحياة(١٣٥).

ولا يعنى ذلك استبدال تقليد بتقليد، وسيد بسيد، بل دراسة تجارب الآخر والتأمل

فيها وكيف تم الخروج من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن التقليد إلى التجديد، ومن النقل إلى الإبداع. لذلك تم اختيار نماذج ممثلة لهذا الفكر الأوروبى تبين تطور الفكر الإنسانى، مفكرين وفلاسفة وشعراء فلاسفة، أقدرهم على التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأكثرهم أثراً فيه، وأشدهم عناية بالإنسانية، وأخصبهم فى وضع المشكلات واقتراح الحلول، وأجرؤهم على حرية الفكر ونبذ القديم واقتراح الجديد، بين البداية والنهاية، بين الإعلان والتحقق، بين الحياة والموت، فمسار الوعى الأوروبى ليس مطرد النمو والارتقاء. فيه أيضاً مد وجزر صعود وهبوط، نهضة وانهيار. وأول نموذج لهذا الفكر هو نيتشه، فيه القوة والعنف والتناقض والاضطراب. وفى نفس الوقت خصب وحياة قد تثير فى النفس قلقاً أو شكاً يكون عاملاً إيجابيا لليقظة من الوهم بفضل الفكر الحر والنظر إلى الأشياء والتأمل فى العالم.

واضح أن مقدمة «نيتشه» تضع ملامح المشروع كله، الخروج من التخلف إلى التقدم ومن السقوط إلى الارتفاع ومن الانهيار إلى النهضة[١٣٦]، فى خط متقابل مع مسار الوعى الأوروبى من النهضة إلى الانهيار، ومن الارتفاع إلى السقوط، وهو نموذج نيتشه أو برجسون للانتقال بالأمة من القديم إلى الجديد. وهو ما استمر فى مشروع «التراث والتجديد» فى جبهته الأولى لإعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل. وهو أهم تصدير عام يضع ملامح المشروع كله. ونظراً لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربيعاً فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والماينبغيات والتكرار والإسهاب، وكأنه داعية من الحداثيّين لا يختلف عن داعية السلفيين إلا فى الاتجاه، إلى المستقبل أو إلى الماضى. وبه نفس القطعية وأحادية الطرف فى الحديث عن الإنسانية الحقيقية، والنظر الصحيح. وبعد حوالى ستين عاماً انتهى هذا المشروع إلى الخلط بين الموضوع والمنهج، بين المادة والصورة، بين المشكلة والحل، فحدث التقليد للغرب واتخاذه نمطاً للتحديث عند التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى المعاصر: الإصلاح الدينى الذى يبدأ من الدين، والتيار الليبرالى الذى يبدأ

من الدولة، والتيار العلمى العلمانى الذى يبدأ من الطبيعة.

وانتهى الأمر إلى تقليد الغرب، ونقل المشكلة والحل معا، مع أن المشاكل قد تكون خاصة بكل حضارة وكذلك الحلول. فليس بالضرورة هدم المقدس هو حل لمشكلة المقدس الدنيوى كما تم فى بداية العصور الحديثة فى الغرب، بل يمكن إعادة قراءته وتأويله بحيث يصب فى الحياة، لأنه نابع منها ويعود إلى الواقع لأنه إجابة على أسئلته. لقد انتهى الأمر إلى أخذ الإشكال والحل، المادة والصورة، الموضوع والمنهج، البدن والروح، دون اعتبار الغرب مجرد تجربة للتأمل فى خصوصيتها. فتم تعميم التجربة الغربية وأصبحت نموذجا ومنوالا على غير مثال سابق بدعوى الثقافة العالمية والكونية، والعولمة تغطية شرعية جديدة للهيمنة السياسية والاقتصادية القديمة، وبحجة ثورة المعلومات وحرية السوق. ومن الطبيعى أن ينتهى تبنى الفكر فى الموضوع إلى تبنى المنهج، فكل حضارة مادية تحمل قيمها معها. فلا توجد حضارة أو علم خاليا من القيمة. ومن هنا نشأت ضرورة وضع «علم الاستغراب» للقضاء على ظاهرة التغريب فى ثقافتنا المعاصرة، وتحويل الغرب من كونه مصدرا للعلم كى يصبح موضوعا للعلم.

لقد ظن البعض أن كل هذا الحديث الحيوى الوثاب هو حديث عن ألمانيا وليس عن مصر، نظراً لأن المذكور هو الوطن. ولكنها لغة القومية الألمانية التى استمرت عند المثاليين الألمان حتى اشبنجلر وهيدجر، والتى أدت إلى الحرب العالمية الثانية. والفيلسوف المؤرخ يتحدث بضمير المتكلم الجمع متوحداً مع الأمة ومتحدثاً بلسانها. ومع ذلك أتى الكتاب أقرب إلى النفحة البدوية منه إلى نيتشه التاريخ، وقراءة للأنا من خلال الآخر وللآخر من خلال الأنا كما فعل الطهطاوى مع فلسفة التنوير. لذلك جاءت أقسام الكتاب الداخلية وعناوينه فضفاضة شاعرية ثنائية الطابع، تعبر عن هذا الصراع بين القديم والجديد، مع مقتبسات دالة فى أول كل قسم كشعارات له[١٢٧].

ويظل السؤال: وماذا بعد هذه النفحة الأولى من ابن الثانية والعشرين وهو الآن ابن الثمانين؟ هل انتقل من الفيلسوف إلى مؤرخ الفلسفة لهجرته من البلاد، وإيثاره العلم على الوطن، فأصبح العلم بلا وطن، والوطن بلا علم.

وينتقل الفيلسوف المؤرخ منذ «نيتشه» إلى «اشبنجلر»، من الغزو إلى الحضارة. في نفس عام حصوله على الماجستير عام ١٩٤١ وهو ابن الأربعة عشرين ربيعاً من أجل استخلاص الدرس منه، حتى ولو كان قاسياً على دعاة الانحلال دون تحديد هويتهم في الغرب أم في الشرق، كما لم يحدد من قبل هوية دعاة القديم عندنا، هل هم أنصار التقليد بوجه عام، أم الإخوان المسلمون، مع أنهم كانوا يلتقون مع مصر الفتاة في الإسلام الوطني في شخصية حسن البنا وفتحي رضوان. الهدف هو التخلص من وهمين: **الأول**: الماضي العريق والتقاليد والعودة إلى الماض البعيد، إلى حضارة المتاحف، فلا قديم بلا جديد، **والثاني**: التقدم المطرد نحو غاية واحدة: المستقبل. وكلاهما وهم لا فرق بينَّ بيْنَهما، فالماضي مستقبل فات، والمستقبل ماض آت. والدرس هو أنه لا إنسانية، بل مجموعة من الحيوانات المفترسة بلا تأثر ولا تقاليد، بل طفرة وخلق، انقسام وعزلة، ودورات مغلقة ووجود حي. ليس للتاريخ موضوع إلا الانتصار والفعل. ففي البدء كان الفعل وليس الكلمة. إلى هذا الحد يبلغ الجمع بين نيتشه واشبنجلر، وكأنه يكتب لنفسه إرضاء لذاته بصرف النظر عن الجمهور(١٣٨) ويوظف الفيلسوف المؤرخ فكرة انهيار الغرب عند اشبنجلر من اجلال اعلان نهاية الآخر وبداية نهضة الأنا. ويخاطب القارئ وكأنه نداء للأمة أو بيان للناس(١٣٩). وقد استمر هذا الإحساس لدى ابن الثمانين لم يتغير، إحساس بنهاية الغرب وبداية الشرق، لذلك قدم «اشبنجلر»، وترجم اشفيتسر في «فلسفة الحضارة» والتي تنعى نهاية حضارة الغرب، دون التطرق إلى باقي الشواهد عند هوسرل وماكس شيلر وبرجسون وتوينبي وغيرهم.

وكاد هذا الحماس لاشبنجلر، كالحماس لنتشه، ينسى الفيلسوف المؤرخ أصول الصنعة. فما يهمه هو المضمون وليس الشكل، الفكرة وليس المصدر أو المرجع، الاتجاه وليس الإحالات والهوامش. لذلك غابت عن الكتاب الهوامش أو أسماء الأعلام وفهارس الأماكن التي تعود عليها في تحقيقاته ومؤلفاته في الجبهة الأولى، بل وغاب

فهرس الموضوعات، فلا تهم بنية الموضوع بل الأفكار السيالة والروح المتدفقة. فهو يتحدث عن نفسه بلسان الآخر، ومن ثم فهو يعبر ولا يدرس، يدعو ولا يحلل، مثل فشته وإقبال والأفغانى. كما تغيب المصادر والمراجع الأجنبية والعربية. بل إن الأسلوب أقرب إلى الإنشائيات العامة منه إلى التعريب أو العبارة الشارحة، العبارة الوسط بين الترجمة والتأليف، ودون فصول وأبواب كما يفعل أبناء البشر[١٤٠]. وقد تأثر معظم جيلنا بنيتشه واشبنجلر خاصة (التشكل الكاذب) من خلال المؤرخ الفيلسوف.

ويأتى «شوبنهور» بعد «اشبنجلر» أيضاً بعد عام واحد (عام ١٩٤٢) وقبل الحصول على الدكتوارة فى ١٩٤٣ مع تصدير عام وإهداء حماسى إلى من أرهقهم القلق والشر فى أصل الكون وينشرون الخلاص من تعاسة الألم. والخلاص بالفن. ولا خلاص فى الحياة إلا الخلاص من الحياة. وهو اختيار فردى يختاره الفيلسوف المؤرخ كى يحيا الوجود روحياً بعمق[١٤١] ولا يخرج الكتاب عن العرض المبسط لكتاب شوبنهور الرئيسى «العالم إرادة وامتثال» فى قسمين دون أبواب وفصول. الأول العالم امتثال وفيه الخلاص بالفن. والثانى العالم إرادة، إرادة الحياة فى الوجود كخطيئة، ودون مصادر أو مراجع أو هوامش أو إحالات، بل مجرد عبارات شارحة انطباعية، عين على العبارة الأجنبية فتخرج من العين الأخرى عبارة عربية، ضد الزمان والمطلق والعقلية، ولكن الجديد هو تقريب شوبنهور عن طريق أبى العلاء المعرى والخيام، كما فعل القدماء فى تلخيصاتهم عن اليونان واستبدال الأمثلة العربية بالأمثلة اليونانية من أجل تبليغ رسالة التشاؤم للقارئ العربى من الداخل. وليس فقط من الخارج[١٤٢].

ثم ينشغل الفيلسوف المؤرخ فى الجبهة الأولى تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً. ويعود إلى الجبهة الثانية بعد أكثر من عشرين عاما لاستئناف خلاصة الفكر الأوروبى رجوعاً إلى الوراء، ابتداء من شلينج إلى هيجل إلى كانط. وكانت النية كتابة

المثالية الألمانية فى ثلاثة أجزاء: فشتة، وهيجل، وشلنج، فأصبح فشته وهيجل فصلين تمهيديين لكتاب شلينج. وكان الدافع إليه هو رد الفعل على عصر طغيان الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادى على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، والكم على الكيف، والبطون على القلوب. لذلك يقدم رواد المثالية الألمانية فشته وهيجل وشلنج كصفوة من كبار مفكرى الإنسانية والمثالية الألمانية(١٤٣).

ثم يتحول الكتاب إلى عرض مبسط للرواد الثلاثة، بداية بحياته ثم فلسفته، وأقرب إلى العرض منه إلى التحليل(١٤٤). ولا توجد خاتمة. وتذكر المصادر والمراجع باللغة الألمانية مع أن المؤلف قرأها بالفرنسية. وعادة ما تخلو من المراجع الإنجليزية.

وبعد ذلك بربع قرن يصدر ثلاثية هيجل «حياة هيجل» ١٩٨٠ ثم بعدها بخمسة عشر عاماً «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، «فلسفة الجمال والفن» ١٩٩٦. وتأتى «حياة هيجل» دون تصدير عام، كما جرت العادة ودون تحديد للهدف. وغلب عليه تاريخ الفلسفة المدرسى والكتاب الجامعى المقرر، وهو تكرار للفصل الثانى فى كتاب «شلنج». وتخلو من الهوامش والإحالات وتغيب دلالة المادة كما تغيب المقارنات مع مسار الفكر الأوروبى، من أجل بيان وحدة المشروع وتحقيقه على مراحل. قد يكون السبب في ذلك غياب الأستاذ عن الوطن فجاء العلم بلا وطن، وأصبح الوطن يتساءل عن العالم أين هو، ولو لتكريمه والاعتراف بفضله، فالوطن لا ينكر الجميل وإن أنكره المواطن(١٤٥).

وجاءت «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل» على نفس المنوال، دون استهلال أو تصدير أو مدخل يضعه فى صلب المشروع، باستثناء تنبيه واحد لمعنى بريطانيا العظمى عند القارئ العربى(١٤٦)، ولا توجد محاولة للتعريب إلا فى الفصل الأول عن المصطلحات العربية لألفاظ الحق والقانون والواجب ومترادفاتها فى اللغات الأجنبية.

ولا توجد مقارنات مع أى فلسفة عربية قديمة أو حديثة. ويتتبع نفس القسمة الثلاثية لفلسفة الحق: القانون المجرد (الملكية والعقد والظلم) والأخلاق النظرية

(القصد، أو المسؤلية، النية أو السعادة، الخير أو الضمير) والحياة الأخلاقية (الأسرة والمجتمع المدنى والدولة)، والعبارة الشارحة أكثر من الترجمة وأقل من الإبداع. وتخلو أيضاً من الهوامش والإحالات باستثناء الإحالات إلى كتبه(١٤٧).

وفى الثالث «فلسفة الجمال والفن عند هيجل» يغيب التصدير العام أو الاستهلال الذى يضعه كحلقة فى إطار المشروع كله ودون فصول تمهيدية توضح نشأة الكتاب فى حياة المؤلف، باستثناء هامش واحد عن الفرق بين خصائص الشعر الأوروبى والشعر العربى. وهناك تصدير عام به معلومات عن الموضوع وليس الإطار العام للمشروع. بل يتضمن التصدير العام معلومات عن باو مجارتن مؤسس علم الجمال وفنكلمان وأفلاطون وأرسطو وكانط وشلنج وشيجل، وأهمية نص هيجل عن علم الجمال وأثره. ولا توجد إحالات إلى حضارات أخرى(١٤٨) ويقتصر الأمر على مجرد عرض على طريق العبارة الشارحة، ويبرر المؤلف استعمال هذا المنهج - وهو العبارة الشارحة - بأنه لاستيعاب النص تبعاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، ونظراً لسهولته، نظراً لأنه محاضرات تتحدث عن أمور حسية عينيه، وتميل إلى كثير من الشواهد والقرائن، وهى الأعمال الفنية، وتغيب الهوامش والإحالات والمراجع، باستثناء التصدير العام الذى يذكر بعض المراجع الألمانية والفرنسية فى آخره وليس فى آخر الكتاب وبعض الهوامش. وتتضمن التعريف ببعض المصطلحات مثل Sareccens وتشير إلى المسلمين فى البلاد العربية السعيدة، خاصة اليمن. وبعض التعريفات للألفاظ وبعض الإحالات معظمها إلى ترجمات الفيلسوف المؤرخ السابقة خاصة فى الأدب الألمانى(١٤٩). وتنتهى ثلاثية هيجل دون التعرض لمؤلفات الشباب، التى منها نشأ المذهب، أو لظارهيات الروح، أو لعلم المنطق، أو الموسوعة الفلسفية، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة الدين، أو حتى لأثره على العالم العربى، أو ترجماته السابقة إلى العربية.

وبعد ثلاثية هيجل تأتى رباعية كانط عوداً من اللاحق الى السابق، فى مسار ارتدادى نحو المنابع والأصول. **الأول** منها «امانويل كانط» وهو يعادل «حياة هيجل» ولكنه هذه المرة يشمل حياته ومؤلفاته بالإضافة إلى فلسفته . وبدلا من التصدير يأتى تنبيه يحدد إطار هذه الرباعية الجديدة، وهو إطار تاريخى خالص يتحول فيه الفيلسوف المؤرخ إلى مؤرخ للفلسفة، بعيداً عن المشروع الفلسفى النهضوى الذى بدا فى تصديراته السابقة للجبهتين الأولى والثانية. فكانط هو أرسطو العصر الحديث، وكلاهما قمتان للفكر الفلسفى، ويتحول مؤرخ الفسلفة إلى مؤرخ كمى لا كيفى. فإذا كان قد أصدر خمسة عشر كتاباً عن أرسطو فلا أقل من إصدار أربعة كتب عن كانط (١٥٠)

وهو مجرد عرض لنقد العقل الخالص، قسماً قسماً، وفقرة فقرة، الحساسية والتحليلات (التصورات، المبادئ، الجدل، المنهج) فى الباب الأول الذى يصف تطور نظرية المعرفة من ليبنتز حتى كانط ثم مراحل كانط الثلاثة، ما قبل النقدية، والنقدية، وهى التى يعرض فيها لنقد العقل الخالص . ولا يتحدث عن ما بعد النقدية التى تشمل فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة التربية والدين . ولايوجد باب ثان لأنه تحول إلى جزء ثان عن الأخلاق لعرض «نقد العقل العملى». والمادة معروفة ومتوافرة، مجرد عرض دون وجهة نظر أو قراءة أو موقف، كما سيحدث فى جيل تال، تسهيلاً للمعلومات وتوفيرها، والثقافة الفلسفية وإرسائها. ويخلو من المقارنات . ولاتوجد إحالات إلى الجبهة الأولى . إلا مرة واحدة ، إن الرسول كان يمزح ولا يقول إلا حقا . إلا أنه وربما فى تقديم حياة كانط يوجد بعض الحوار الفكرى من أجل القضاء على أسطورة شاعت عنه: العقل البارد، العزوبية، العزلة، المعاداة للمرأة، البخل، الجفاف العاطفى، البعد عن السياسة. ويظل السؤال: هل كانط أم هيجل هو أرسطو المحدثين؛ أليس كانط أقرب الى أفلاطون منه إلى أرسطو؟

والثانى «الأخلاق عند كانط» يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة ليضعه فى إطار المشروع العام ويبين الهدف والغاية منه(١٥١). بل يتحول إلى تأليف مدرسى ومقرر جامعى صرف. يبدأ بمشكلة الميتافيزيقا من الأخلاق الشعبية إلى ميتافيزيقا

الأخلاق . ثم يعرض مذهب كانط الخلقى، الإرادة الخيرة، الواجب، ثم الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى، بتحليلاته وجدله ومنهجياته. وهو مجرد عرض لكتابى كانط «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملى [١٥٢] ويخلو من أى إشارات للجبهة الأولى وبدون مراجع أو فهارس، مع الاعتماد على الترجمات الفرنسية.

والثالث «فلسفة القانون والسياسة»[١٥٣] وقد كتب بنفس الطريقة، التحول من المشروع الفلسفى النهضوى إلى المشروع الفلسفى التاريخى الخالص. فالكتاب يخلو أيضا من تصدير أو استهلال أو مقدمة لوضعه فى المشروع الكلى . ويقتصر على عرض فلسفة القانون الدولى والسياسة، اعتماداً على «مشروع السلام الدائم»، «النزاع بين الكليات الجامعية» . ثم يقحم فلسفة التاريخ من المقالات التى نشرت بعد وفاة كانط، وفلسفة الجمال، تحليل السامى والفن اعتمادا على «نقدملكة الحكم». ويميل إلى كتاب «نظرية القانون» لكانط فى ترجمته الفرنسية . ويخلو من الفهارس وقائمة المؤلفات التى عُرف بها الفيلسوف المؤرخ فى كل كتاب . ولاتوجد إحالات إلى الجبهة الأولى إلاّ فى هامش واحد حول زواج المتعة وكيف أنه كان معروفاً عند شعوب أخرى قبل الإسلام. [١٥٤]

ويصبح المشروع الفلسفى التاريخى مشروعاً للعلوم الفلسفية مثل: الفلسفة العامة، وعلم الأخلاق، والمنطق الصورى والرياضى، ومناهج البحث العلمى. فقد كتب الفيلسوف «مدخل جديد إلى تاريخ الفلسفة» من أجل بيان حقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها، كما يتصورها الفلاسفة الغربيون ، والتأكيد على أهميتها فى الثقافة الإنسانية وإدراك معنى الحياة وسر الوجود . ثم يبين المشكلات الثلاث الرئيسية فيها : الوجود، والمعرفة، والإلهيات، دون تفسير لماذا استبدل بلفظ (القيم) لفظ (الإلهيات) وإدخال الدين والبراهين على وجود الله، بدلا من الأخلاق التى تضم مباحث: الحق والخير والجمال، وربما الدين أو المقدس . ويركز على آراء المعاصرين لبيان منزلة الفلسفة فى الفكر الإنسانى مما يشجع الناس على معرفتها والتفكير فى مسائلها ونهج نهجها، دون ربط ذلك بأزمة الفكر أو مشروع النهضة[١٥٥]

وينتهى المدخل بفلسفة لبعض العلوم الجزئية، وهو أكبر الأقسام، ويختار اللغة والتاريخ دون غيرهما من العلوم . وتظهر الثقافة العربية فى اللغة وحدها وكأنها ثقافة لغة ليست لها مواقف فى المعرفة والوجود والإلهيات والتاريخ(١٥٦)

والهدف من «الأخلاق النظرية» هو البقاء على مستوى النظر دون العمل الذى عادة ما ينزلق إلى مستوى الوعظ والإرشاد، ومن أجل إدراك عمق المعانى الأخلاقية وتأملها فى سلوك الإنسان(١٥٧) فالغاية هنا نظرية وليست عملية، فردية وليست اجتماعية، أخلاقية وليست نهضوية تاريخية. ثم يتحول الكتاب إلى كتاب مدرسى محض، وجامعى مقرر عن معنى الأخلاقى والمدارس الخلقية، والمعانى الرئيسية فى الأخلاق: مثل الضمير، والقيمة، والواجب، والفضيلة، والمسئولية، والحياة الخلقية(١٥٨).

والكتاب يخلو من المراجع والفهارس . ومع ذلك يحاول تعريب المادة، إما عن طريق بيان الأصل الفارسى لكلمة الأيين التى اشتقها ليفى بريل، أو عن طريق الإحالات إلى الثقافة العربية لإضافة مزيد من التحليل للعقل والإنسان والتواضع والسخاء(١٥٩).

والهدف من «المنطق الصورى والرياضى» هو مجرد العرض الشامل عبر العصور، أقرب إلى تاريخ المنطق منه إلى علم المنطق، مع مجرد تعليقات جزئية دون أخذ موقف شامل أصيل . فالمؤلف يعترف بأنه حامل بضاعة ليس صاحبها، لم يشأ أن يدخل فى الحسبان فلسفته الخاصة التى أعلن عنها فى «الزمان الوجودى» لأن المنطق الذى يمكن أن ينبثق عنها مازال فى طور التكوين . والحقيقة أن السبب الأصلى هو صعوبة أخذ مواقف وجودية من المنطق نظراً لطابعه الصورى والرياضى. كما أن المشروع الهضوى للفيلسوف الوجودى بدأ فى الانحسار والانكماش لصالح المشروع الفلسفى التاريخى(١٦٠) ويبلغ حجم المنطق الصورى أربعة أضعاف المنطق الرياضى فماذا المنطق الصورى متوافرة عند أرسطو، المقدمات والأحكام والقياس، فى حين أن المنطق الرياضى يتطلب معرفة دقيقة بالرياضيات لم تتح للفيلسوف الرومانسى، ولكنه يحاول تعريب المنطق واللجوء إلى

المنطق العربى من أجل زيادة المادة أكثر من تنويعها، ومرة واحدة يتم إحصاء المراجع الأجنبية عن المنطق لإبراز كم العلم والمعرفة [١٦١]

وعلى نفس المنوال يأتى «مناهج البحث العلمى» من أجل توجيه البحث العلمى الذى لم يثمر بعد فى العالم العربى . وهى غاية عامة تتوارى فى الكتاب لصالح المادة العلمية التقليدية المدرسية الجامعية، وقسمة العلوم إلى رياضية وتجريبية وتاريخية، والمناهج إلى استدلالية وتجريبية واستقرائية أي تاريخية ونقد الروايات . ويضطرب التقسيم، فالمنهج الاستدلالى فى الفصل الأول دون الفصول التالية. وله عنوانان مرة فرعى، وفى النهاية يضيف المنهج فى علم الاجتماع بلا تبرير أو أساس معقول. ويعتمد على التراث الغربى وحده دون ابتكار أو رأى أو نقد أو موقف، وكأنه لا توجد إسهامات للمسلمين فى الموضوع وقد عرفوا بالمنهج التجريبى وبالمنهج النقدى فى علم الحديث[١٦٢] .

وقد ساندت المشروع الفلسفى التاريخى عدة ترجمات لنصوص أصلية معاصرة مثل «الوجود والعدم» لچان بول سارتر، دون مقدمة أو تصدير أو استهلال لوضع النص فى إطار المشروع كله، خاصة إذا كان النص صعب الأسلوب وإذا كان اتجاهه غير ما اختاره الفيلسوف المؤرخ فى بداية حياته نبراساً له وهو هيدجر. ولا توجد هوامش شارحة إلا فيما ندر مثل الأبوخية، والأنا وحدى، أو التعريف بالأماكن والأشخاص أو التذكير بحكاية رددها ديدرو أو المقارنة مع الثلاثة أخوة فى الرواية المشهورة بين أبى على الجبائى والأشعرى[١٦٣] . كما ترجم «فلسفة الحضارة» لألبير شفيتسر دون مقدمة ولا فهرس[١٦٤]. وهو كتاب عن انهيار الحضارة الغربية فيه من روح اشبنجلر وربما يكون هذا هو الدافع لاختياره الجزء الأول من الكتاب عن انحلال الحضارة وإعادة بنائها، ويشمل مسئولية الفلسفة عن انهيار الحضارة ، وعوائق الحضارة فى حياتنا الروحية والاقتصادية، والحضارة طابعها الجوهرى أخلاقى، والطريق إلى إعادة بناء الحضارة، والحضارة والنظرة إلى العالم. والجزء الثانى عن الحضارة والأخلاق يشخص أزمة الحضارة فى الأزمة الروحية، ويؤرخ

للنظرة الكونية المتفائلة عبر التاريخ الأدبى، منذ اليونان حتى العصر الحديث، وعن أسس الأخلاق عبر العصور مع إبراز دور شبنجلر وجوته وشليرماخر وهيجل وشوبنهور ونيتشه وهم أبطال الفيلسوف المترجم ونماذجه .

وتتحدث الفصول الأخيرة عن طريق الخلاص: التفاؤل وإرادة الحياة وتكميل الذات وتوفير الحياة والطاقات الحضارية، وهى نفس المفاهيم التى أسّس عليها الفيلسوف المبدع اختياراته الفلسفية الأولى منذ عهد الشباب فى بواكير مشروعه الفلسفى النهضوى .

ولكن يضيف الفيلسوف المترجم عدة تعليقات فى الهوامش نظراً لأن تاريخ تأليف الكتاب كان عام ١٩٢٣ وقد تجاوزته الأحداث خاصة قبل إلقاء القنبلة الذرية على اليابان فى نهاية الحرب العالمية الثانية. تقتصر التعليقات على تحديث الوقائع وتعريف بعض المصطلحات والألفاظ المترجمة وتخريج المؤلفين مثل برجسون وسبنسر وتحديد العصور، ولكنه لا يقارن مع الحضارة الإسلامية فى أى موضوع مشابه أو مخالف .

ولمساندة المشروع الفلسفى التاريخى ترجم الفيلسوف المترجم كتاب بنروبى «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا» دون تصدير أو استهلال أو تنبيه يبين الغرض من الترجمة، وكأن الغاية مجرد عرض الثقافة الفرنسية الفلسفية فى مصر . ولاتوجد مراجعة لقسم التيارات الفلسفية إلى ثلاث تيارات: **الأول**: الوضعية التجريبية ذات النزعات العلمية، مع الوضعية الوطنية والكاثوليكية، مع التيار النفسى والتيار الاجتماعى، **والثانى**: المثالية النقدية والمعرفية التى تضمن نقد العلم، والنزعة العقلية النقدية، **والثالث**: الوضعية الميتافيزيقية الروحية[١٦٥] .

ولمساندة دراساته الفلسفية الأربعة فى العلوم الإنسانية: الفلسفة، والأخلاق، والمنطق، ومناهج البحث، فإنه قام بترجمة «النقد التاريخى» للمؤرخين الفرنسيين لا نجلوا دسينيوبوس بعنوان «المدخل إلى الدراسات التاريخية» وكان الباعث هو أن النقد التاريخى ومنهج التاريخ لم ينفذ بعد النّفاذ الكافى فى الدراسات العربية، مما جعلها فقيرة، سواء فى تحقيق النصوص أو فى دراسة التاريخ[١٦٦]. ثم يضيف إليه

نصوصاً أخرى مثل: «نقد النص» لبول ماس، «التاريخ العام» لكانط، مع ملاحق أيضاً مترجمة مثل «نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى» لكانط، «من مقال فى المنهج» لديكارت، «خطبة فى التاريخ» لبول فاليرى . وهى نصوص خارج الموضوع، ربما الغرض منها زيادة حجم الكتاب واستعماله مقرراً جامعياً فى مادة «فلسفة التاريخ»أو لسد فراغ فى الثقافة العربية. ولا يعرب المادة، بالرغم من وجود عديد من الدراسات التاريخية والنقد التاريخى فى الحضارة الإسلامية، ولكنه يضيف تعريفاً بالمؤلفين وبأهمية نصوصهم .

وربما تدخل سلسة «الروائع المائة» ـ التى لم تكتمل كلها بعد ـ فى هذا الإطار المساند للمشروع الفلسفى التاريخى عن طريق الترجمة . ولما كان لايوجد فرق بين الفلسفة والأدب فقد غلب عليها جميعاً. ولما كان الفيلسوف المترجم من أنصار الرومانسية الألمانية فى الفكر والأدب فكانت معظم الاختيارات من الأدب الرومانسى الألمانى . ولما كان من المعجبين بالألمان، فقد غلبت المؤلفات الألمانية على الأسبانية ثم الفرنسية .

فمن الأدب الألمانى تأتى أربعة أعمال لجوته «الأنساب المختارة»، و«الديوان الشرقى للمؤلف الغربى»، «جوتس فون برلشنجن»«فاوست». وبالرغم من أن الدافع إلى ترجمة «الأنساب المختارة» هو الدرس المستفاد منها، الزهد والعزوف والاستشهاد، للخلاص من المآزق الوجودية، إلا أن الموضوع نفسه قد يكون هو الباعث اللاشعورى[١٦٧] فالعنوان يدل على جيولوچيا الوراثة، على طريقة أفلاطون فى «الجمهورية» مما يدل على نزعة نخبوية لم ترق بعد إلى مستوى التفوق العنصرى . ولكن المترجم لايكشف عن هذا الدافع اللاشعورى، ويشرح القصة ويفسرها على نحو فني متجاوزا التفسير الطبيعى والأخلاقى، باستثناء إبراز موضوع المصير بالمعنى اليونانى، وهو من الأفكار الرومانسية تعبيراً عن فورة الحياة وقدر الإنسان. ويمدح الفيلسوف المترجم الناشر لسعة اطلاعه، ويقارنه بحال النشر فى العالم العربى فى عصره الزاهر . وربما يقصد منذ القرن الماضى، وإنشاء المطبعة الأميرية فلم يكن هناك نشر فى الحضارة العربية الإسلامية فى عصرها الأول[١٦٨]

وتعتبر ترجمة «الديوان الشرقى للمؤلف الغربى » نموذجاً دالا للروائع المائة . فبالرغم من أنه لايوجد تصدير أو استهلال أو تنبيه يبين الباعث على الترجمة ووضعها داخل المشروع الفلسفى النهضوى العام، إلا أن الموضوع نفسه يكفى اجتماع الشرق والغرب فى الرومانسية، أو اجتماع فارس ممثلاً للشرق وألمانيا ممثلا للغرب فى حكمة إنسانية واحدة . فقد اكشف هيجل الشاعر الرومانسى رومانسية الشرق كما اكتشف شليجل وشلنج الشهرنامة للفردوسى ، وكما أعجب شاتوبريان بعبقرية المسيحية، وكما قام لامارتين برحلة الشرق، وكما كتب فكتور هوجو المشرقيات . أعجب جوته بحافظ . وهجرت روحه من الغرب إلى الشرق موطن الدين والتصوف . فلا فرق - فى هذه الحالة - بين جوته والفيلسوف المترجم، كلاهما يمثل اللقاء بين الشرق والغرب، كما فعل جوته نفسه فى الجزء النثرى وشرح القصائد داخل الديوان . كلاهما مستشرق ومستغرب فى أن واحد . ويظهر إبداع الفيلسوف المترجم صاحب الترجمة الشرقية للشاعر الغربى فى ترجمة قصائد جوته فى بعض منها شعرا إلى العربية . وهو صاحب ديوانين من الشعر «مرآة نفسى» و«نشيد الغريب» فى مبتكراته.

ومشكلة خلق القرآن يقرضها شعرا، يحول كتب الاستشراق والتاريخ إلى شعر، أى يحول الماضى المتمنى إلى تجارب حية فى الحاضر، فيصبح الشعر أكثر دلالة من التاريخ، وفى الوقت الذى كان فيه الاستشراق تاريخا وعنصرية حوله جوته إلى تجربة صوفية روحية إنسانية يظهر فى أشعار جوته صدى الاعتزال، ولكن الصدى الأكثر للتصوف الاسلامى. فهو - مثل إقبال - يحول آيات القرآن والأحاديث النبوية إلى شعر»[١٦٩] ويذكر جوته فى جزئه النثرى الشارح محمد والخلفاء و العرب ومحمود الغزنوى وفردوسى وحافظ والرومى وسعدى وأنورى ونظامى وعمر بن عبد العزيز وقصص الأنبياء مثل يوسف وزليخا[١٧٠] وواضح عضم حضور زليخا رمزا للعشق والحياة . وربما يأتى جيل آخر لكتابة «الديوان الغربى للشاعر الشرقى» على مستوى الفكرمثل «مقدمة فى علم الاستغراب».

وبالرغم من أنه لا يوجد تصريح بالهدف من ترجمة مسرحية جيته «جيتس فون

برلشنجن» إلا أن بطلها يدافع عن المستضعفين وهو لص شريف يقطع الطريق ويفرض الأتاوات ، وهو صورة رومانسية للبطل الشعبى. ومقدمة الفيلسوف المترجم تقتصر على تقديم شخصيات المسرحية وشرح أسماء الأعلام والمصطلحات وذكر المراجع، اعتماداً على شرح فنتشر، شارح مؤلفات جيته(١٧١).

وتتجلى البطولة الإنسانية كلها ممثلة فى الرغبة فى المعرفة، فى ترجمة مسرحية (فاوست) فى ثلاثة أجزاء، ويضم الجزء الأول كله مقدمة المترجم(١٧٢) ويظهر فيها التقابل المعروف منذ إخوان الصفا بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، والصراع بين العلم والدين، بين الإنسان والله، بين الحرية والطغيان . فجوته فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة، مثل الفيلسوف المترجم . بها بعض الهوامش الشارحة، لكن ترجمتها نثراً أفقدتها ذوقها الشعرى .

وبعد جوته يأتى برشت، وترجمة عدد من مسرحياته: «الأم شجاعة وأولادها»، «الإنسان الطيب فى ستسوان» دون تصدير يضع الترجمة ضمن الإطار العام للمشروع كله، إذ تقتصر المقدمة على لوحة حياته وعرض مسرحية «الأم شجاعة» والتى تدور أثناء حرب الثلاثين عاماً بين البروتستانت والكاثوليك. والشخصية المحورية أم فقدت أولادها الثلاثة فى الحرب ، وهى بائعة طعام متجولة اعتمدت على نفسها فى البقاء . والثانية «الإنسان الطيب» تدور أحداثها فى الصين . والشخصية الرئيسية فيها الخير والشر، والتفاؤل والتشاؤم - وهى موضاعات قريبة من الفيلسوف المترجم - البطولة، والصراع بين الخير والشر، كما صوره الأدب الرومانسى، لافرق فى ذلك بين أديب برجوازى مثل جوته، وأديب اشتراكى مثل برشت(١٧٣).

ومع الأدب الألمانى يأتى دور الأدب الأسبانى فى رائعته «دون كيخوته «لثربانتس، وواضح أن هدف الفيلسوف المترجم هو إعطاء نماذج من أدب البطولة المعروف فى الغرب مثل الإلياذة، والقداسة فى «الكوميديا الإلهية»، والإنسانية فى «فاوست»، والتهكم فى «دون كيخوته»، التهكم على البطولة الزائفة، هدفها تحطيم الزيف والسخرية من الفروسية لافتقارها إلى الحقيقة التاريخية، ومناهضة الكلاسيكية. وقد

كانت كتب الفروسية شائعة فى ذلك الوقت، يقرؤها كل الناس ، يشجعها الأمراء ويستنكرها العقلاء. هاجم البلديات والأديرة ومحاكم التفتيش وأدعياء الشجاعة والحكمة والتقوى. وهاجم النقابات والقضاء والكتاب والشعراء ورجال الدين والنبلاء فى عصره كا فعل موليير فى مسرحه وسيرانو عند إدموند روستان . وهو مثالى النزعة توحّد معه الفيلسوف المترجم كما توحّد مع باقى أبطال أعماله المترجمة، وأبطال الأدب بروميثيوس وهاملت، البطولة الحقيقية ضد البطولة المزيفة. وربما كان الفيلسوف المترجم هو دون كيخوتة مصر و العرب، إذ يرفض فى التصدير العام النجاح الوضيع فى واقع الحياه الذى يرمزله سنشو بانشا، وطوبى للنجاح البطولى لدون كيخوته فأيهما أبقى فى التاريخ: نجاح البدن أم نجاح الروح؟[١٧٤] وفيه أيضاً التقاد الثقافتين العربية والغربية . فقد أسر المؤلف فى الجزائر خمس سنوات وتعلم العربية، وللرواية بعض مصادرها العربية «سيدى حامد بن الأبل» وبها شخصية المتحلق العربى «المنتشاوى» وقد استطاع الفيلسوف المترجم ترجمة الشعر الأسبانى إلى شعر عربى، مع استعمال بعض الآيات القرآنية مثل «كل من عليها فان» وإضافة بعض الهوامش للتعريف بالأعلام .

وفى نفس الموضوع تحت ترجمة «حياة لثريودى نورمس»[١٧٥] لمؤلف مجهول أسبانى وذات أصول عربية، وهى حكاية شعبية أوردها الأبشيهى فى «المستطرف» من خلال «المحاسن والمساوئ» للبيهقى، و«الأغانى» للأصفهانى، و«حدائق الأزاهر» لابن عاصم، باسلوب المقامات عند الهمذانى والحريرى، وقد كانا معروفين فى الأندلس، وهى نموذج آخر للقصة الصعلوكية وما تمثله من واقعية ودلالة حضارية على نقد الكنيسة وتحريم تناول الكتب، ويتضمن التصدير العام المعلومات الاستشراقية الضرورية حول النص، والترجمة ، وطبعاته، مع بعض الهوامش والمراجع[١٧٦].

سابعاً: المشروع الفلسفى الإبداعى (الواقع)

وهو الجانب الأهم فى حياة الفيلسوف الشامل، والأضعف كما وكيفا. وهو الجانب الأول زمانيا فى حياة الفيلسوف وهو مازال فى العشرينات. لكنه لم يستمر، واتجه إلى التاريخ على حساب الفلسفة، وإلى الكم على حساب الكيف، بصرف النظر عن الأسباب الخارجية والدوافع الذاتية على هذا التحول الذى جعل صورة الفيلسوف الشامل - المحقق، والباحث، والمؤرخ، والمترجم، والمعد - أكثر من الفيلسوف المبدع. وكان لديه إحساس بأن الإبداع جزء من نشاطه. وأفرد له قسماً خاصا بعنوان «مبتكرات» بجوار «دراسات أوروبية»، «خلاصة الفكر الأوروبى» «دراسات إسلامية»، «ترجمات الروائع المائة». وقد كانت النية صادقة، فقد تم الإعلان عن تسعة مبتكرات بين الشعر والقصة واليوميات والتأملات والفلسفة ولم يصدر إلا أربع منها[١٧٧].

ويتبع الفيلسوف المبدع فى «هموم الشباب» الأسلوب المستعار، والتباعد بين المؤلف الشاب وصاحب الهم، وهو نموذج لهذا الجيل الشاك المتوثب نحو المجد الباحث عن البطولة. وإن رأوا فيه الغموض والإسراف فى القلق والقسوة، فليبقوا على صفائهم وبراءتهم، بشرط ألا ينسوا وضع باقة من الورود على قبر الشهيد![١٧٨] أما الإهداء فإنه أيضا مجهول الجهة باسمها ولكن معلوم بوصفها، وهى الأفعى الرهيبة التى أوقعت الشاب فى الخطيئة فأخرجته من برجه العاجى وهو أعزل، وأنزلته إلى قاع الحياة فغاص فيها وهو لا يحسن السباحة، ويطلب من الله لها الغفران، ويوقع باسم: شهيد الشباب[١٧٩]. والسؤال هل هذا حقيقة أم خيال؟ ألا يتشبه بأوغسطين والخيام ورابعة العدوية؟. وإن كان حقيقة فمن هذه الأفعى الرهيبة؟. وهل هذه التجربة الأولى هى التى منعته من الزواج؟. وأين الآن هذا الشاب الشهيد ولماذا تحول إلى صانع كتب؟.

وهموم الشباب هى يوميات موزعة على أقسام: الأول بلا عنوان، والثانى أيضا بلا عنوان، ولكنه يحتوى على عناوين فرعية مثل «اعترافات ساقطة» و«يوميات إحدى بنات الهوى» والأقسام الأربعة التالية بلا عنوان. فهو أقرب إلى حديث النفس، فى

محاولة لتأسيس أدب فلسفى عن طريق اليوميات كما فعل جابرييل مارسل فى «اليوميات الميتافيزيقية». تعبر عن حياة مثقف بين الكتب، وتضع التقابل بن الأنا الفردى والآخر الاجتماعى. ويستعمل ضمير المتكلم المفرد: قلت لنفسى. يغيب عنه الحوار باستثناء حوار قصير مع النفس.

وهو أقرب إلى تحليل الشعور الإنسانى الوجودى بالخطيئة والخلاص، ليس فقط على المستوى الدينى، بل أيضاً على المستوى الاجتماعى والسياسى. وكما هو الحال فى الأدب الوجودى الذى يجتمع فيه الدين بالجنس بالسياسة. وهى المحرمات الثلاثة فى الثقافة العربية المعاصرة، والبواعث الأوروبية على الفكر والإبداع. فهو مناجاة للمسيح، وإدانة للخطيئة، إدانة بنات الهوى، مع أن المسيح سامح مارية المجدلية «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». والحرية الجنسية جزء من الأدب الوجودى، كما هو الحال عند جان جينيه وجان بول سارتر وسيمون دى بوفوار. يحاور الشاب إحدى بنات الهوى لرؤيتها وليس لمعاشرتها، كما فعل سارتر فى «طفولة رئيس» مما قد يوحى بأن الشاب مقلد للأدب الوجودى وهو فى بداية الطريق. وفى نفس الوقت يتمرد على الدين ويسخر من ابن الإله ومخلص البشر، فيما يعتقد المسيحيون، وينقد الوثنية التى لم تتغير ويدعو إلى إصلاح أعياد الميلاد. ويبرر المتدينون كل شر على الأرض مثل الإحباط الذى أصاب الشباب الأوروبى بأنه عقاب إلهى، وكفارة كبرى. وما أبعد الدين عن الحياة، فرؤية الأرامل تطرد الإيمان من كل قلب.

ويظهر الأدب المكشوف كما هو الحال فى الأدب الوجودى. فيصف النهدين، ويرسم صورة المومس الفاضلة كما فعل سارتر. وتصاب المرأة بالسعال من شدة الفقر والسهر والبرد، كما هو الحال فى غادة الكاميليا، وكما فعل أيضاً محمد حسين هيكل فى «زينب» ضحية للحب الطاهر.

وتظهر السياسة فى الحديث عن الوطن، مصر والعرب، ومقارنته بالغرب. فيقارن بين الاستعمار الحالى والحروب الصليبية واستعذاب لذة الجهاد، وتشبيه ددرو ولسن بأنه موسى العصر، وتعريف الاستعمار بأنه اقتلاع الشعوب الكبرى للشعوب الصغرى باسم حماية المواصلات، وتربية الدول الصغيرة والوصاية على الشعوب

القاصرة، ومناطق النفوذ، وصيانة التجارة والتوازن الدولى، وينقد الحرب مثل فولتير، والرقص ممنوع بأمر البرجوازى المحافظ.

وتظهر الثقافة العربية الإسلامية فى اليوميات، خاصة التشبيهات المستمدة من القرآن الكريم، وما أكثرها، مثل: «كواعب أترابا» لوصف ثلاث فتيات، فكّر عقلى وقدّر، «فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر». فتذبذب وتحير ذلك هو العذاب الأكبر. «فهل من مدكر»، «عسى أن يهدينى ربى من أمرى رشداً»، «نفسى لأمارة بالسوء»، «لا شرقية ولا غربية»، «لا جناح على»، «فصبر جميل». «فؤاد أم موسى». وكما تظهر بعض التعبيرات الدينية مثل: وأيم الله، إن شاء الله، على بركة الله، أمرك والله، استغفر الله، قاتلهم الله، رحمها الله، أناشدكم الله، أو يا إلهى.

كما تظهر البيئة الدينية ومصطلحاتها مثل: التصوف، التوحد الأكبر، المطعم بلدى فى حى إسلامى، الروح الشرقية والعطور والبخور، مددكم يا آل البيت، إتقان العربية لطول إقامته فى الشرق العربى، واستعمال بعض الأمثال العربية، وفجأة يظهر طريق الهرم ومينا هوس العربى الفرعونى. كما يترجم أشعار كارمن شعراً عربياً. فالشاب شاعر كذلك(١٨٠).

وتظهر هموم الفكر والوطن فى التقابل بين الأنا والآخر. وبالرغم من أن المكان لا يهم فى رأى الشاب الشهيد، باريس أو أسبانيا، ولا توجد ذكرى للوطن، كما كتب هيكل «زينب» فى سويسرا، إلا أن الوطن حاضر فى التقابل بين الشباب المصرى العربى والشباب الأوروبى، وبين الجو العربى الشرقى، والجو الغربى الأوروبى، فبنات الهوى يعشن فى جو البارات الأوروبى. ويقارن الشاب الشهيد بين المصرى والشرقى عامة، وبين الأجنبى فى السكر، أى على قاعدة الآخر. ويصف طبائع الشعوب، الأستراليين والأتراك فى المراقص. لقد تحول الشباب الأوروبى من الطموح إلى الإحباط. أما الشباب العربى فقد كان أسوأ حالا. فلم يشارك آباؤه فى الحرب، فلم يحظوا بنشوة النصر. وللأوروبى أمل بعد الحرب، ونحن بلا أمل. وتراث الغرب جديد للحرية، وتراثنا عتيق، أشلاء صامتة باعدت بينه وبين نفوسنا آلاف السنين.

الشباب المصرى فى حالة من العدم للروح ومنجذب نحو الغرب. ترك الثورة الفرنسية للشيوخ وكذلك تحرير المرأة والسياسة، وكأن الشاب الشهيد يدعوهم إلى أخذ مصيرهم بأيديهم. فى الأدب والفن والدين تياران، الأول إلى الماضى، والثانى إلى المستقبل.

وجيل الشباب لا يقبل التوسط بل يدعو إلى الأطراف، القنوط أو الثورة. القتال فى الصحراء الغربية إهانة لكرامتنا. ويعترف الشاب بأنه روى للناس قصة أسطورة أندين لفوكيه لهدف بعينه. وتنتهى اليوميات من الراوى إلى القارئ، وزيارة إلى سجن المستشفى لصديق بتهمة قلب نظام العالم القديم ولحماسه لنيتشه. يظهر الواقع بلا فلسفة، إلا فى أقل القليل، فى الإشارة إلى تداخل الحرية والضرورة فى الفعل الإنسانى كما هو الحال عند هيجل.

و«الحور والنور» خطابات متبادلة مع سلوى من نفس النوع الإبداعى فى الأدب الوجودى. مهدى إلى سلوى، ابتهال واعتراف، سواء كانت شخصية حقيقية أم من صنع الخيال. يعبر عن غربة الروح مثل التوحيدى، غربته فى وطنه، وغربته فى العالم. وبه تقابل الأحوال، كما هو الحال عند الصوفية بين الوثنية والتوحيد. فهو وثنى فى توحيده، وموحد فى وثنيته. توحيده حرية الخالق بإزاء المخلوق، وتوحيد غيره عبودية المخلوق للمخلوق، وعلى التبادل(١٨١)، فالتوحيد إعلان للحرية وليس للعبودية، وثنيته تقوم على اللمس وليس على البصر، على الجسد وليس على الروح. وحياته ليست لشراء الوهم. والمكان ذكريات باريس وسويسرا وأسبانيا (طليطلة) ولبنان ودمشق، حيث آثار لا مارتين وجبران خليل جبران، وموكب الأجداد والفن فى طليطلة. بل إنه يزور المقابر كما فعل كير كجارد، بين رينان وغادة الكاميليا. ويستعمل آية قرآنية ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ مما يدل على البواعث الإسلامية عنده فى مطلع الشباب، التى ستجعله أكبر محقق للترجمات العربية القديمة، وللترجمة عن المستشرقين، ومن كبار الدارسين للتراث الإسلامى ويثنى على أستاذه ماسنيون وحبه للشرق الإسلامى. ولاتوجد ذكرى للوطن أو صورة، له كما فعل الطهطاوى فى «تخليص الإبريز» إلا أن سلوى الحبيبة مصرية وليست أوروبية.

ويمثل «الزمان الوجودى» الإبداع الفلسفى فى مرحلة الذروة، والفيلسوف المبدع مازال فى منتصف العشرينات. وتظل نموذجاً لرسالة الدكتوراه المبتكرة بالرغم من اعتمادها على هيدجروبرجسون، والفيلسوف المبدع على وعى بمذهبه فى الوجود. فغاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود، ووجوده زمان[١٨٢]. وينقسم إلى قسمين الوجود بالزمان والوجود الناقص، وكأن الوجود بالزمان هو الوجود الكامل، والوجود الناقض هو الوجود خارج الزمان. وينقسم الوجود بالزمان إلى قسمين: الواقع والإمكان، والزمان اللاوجودى، وفيه نقد لهيجل وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين ونيوتن وليبنتز وكانط وأينشتين وكاسيرر، وميل أكثر لأ وغسطين وبرجسون.

وينقسم الوجود الناقص إلى قسمين: التناهى الخالق أقرب إلى هيدجر، والتاريخية الكيفية. كما يعتمد الفيلسوف المبدع على مادة من الثقافة العربية الإسلامية من خلال اشبنجلر عن الروح السحرية العربية، والتصور الدينى للتاريخ، الماضى والمستقبل، الماضى لارتباطه بخطيئة أدم والمستقبل لأن به الخلاص. والحاضر معبر من الماضى إلى المستقبل. فالتاريخ له بداية ونهاية. ويحيل إلى التراث العربى، (التنبيه والأشراف) للمسعودى، و(المعتبر) لأبى البركات و(رسالة الحدود) لابن سينا، و(رسائل جابر بن حيان)، و(الأربعين) و(المحصل) للرازى. كما يعتمد على الاستشراق[١٨٣].

ويصف الفيلسوف المبدع نفسه فى «موسوعة الفلسفة» تحت «بدوى» بأنه فيلسوف مصرى ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر. وقد أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودى» الذى ألفه عام ١٩٤٣. وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية، التى تجعل للعقل الأولوية على الفكر وتستند فى استخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة - معاً- وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحى. وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين: هما هيدجر ونيتشه دون ذكر

لاشبنجلر وشوبنهور وبرجسون وجوته.

وفى الدراسة التى كتبها الفيلسوف الموسوعى عن نفسه فى موسوعة الفلسفة تحت «بدوى» لخص فلسفته فى خطوطها العامة، اعتماد على ملخص الرسالتين اللتين قدمهما قبل المناقشة عن «مشكلة الموت» للماچستير (بالفرنسية) و«الزمان الوجودى» للدكتوراه. مشكلة الموت هى التى تحولت - بعد ذلك - إلى «الموت العبقرية» فى معظمها. ويبدأ بقسمة الأشكال إلى: موضوعى وذاتى، الموضوعى فى الخطيئة، والذاتى فى الحرية. ثم يبين عناصر مشكلة الموت، ثم المشكلة الحقيقية للموت، وكيف تكون مركزا لمذهب فى الوجود، وأخيرا المعنى الحضارى لهذه المشكلة. أما «الزمان الوجودى» فإنه يبدأ بتقسيم الوجود إلى مطلق ومعين. يتصف المطلق بأنه أعم التصورات، غير قابل للحد وغير معروف الماهية. وهو ليس وجوداً حقيقيا إلا عن طريق التجريد. أما الوجود المعين فهو وجود الفردية، وهو الوجود الحقيقى، والفردية هى الذاتية، والذاتية تقتضى الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، والموجود المعين إما وجود الموضوع أو وجود الذات (كانط) أو الوجود فى ذاته، والذات هى الأنا المريد، وهو المعنى الباطنى لمقالة ديكارت، لأن الفكر من أفعال الإرادة. يتم الشعور بالذات فى فعل الإرادة كما هو الحال عند مين دى بران. لذلك تتشابك معانى الذات والإرادة والحرية. والحرية تقتضى الإمكانية. والذات إما مريدة حرة دون إمكانية لم تتحقق بعد، أو ذات مريدة حرة حققت بعض إمكانياتها. والوجود الحقيقى الأصيل للذات هو الوجود الماهوى، الصلة بين الذات ونفسها، حالة صوفية وصفتها القديسة تيريز الابليه. والشرف فى مرتبة الوجود يتناسب عكسيا مع الاتصال بالغير أو بالأشياء، والذات التى تتحقق بالحرية هى الآنية عند هيدجر. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل مذاهب الوجود. فقد قسمه الفلاسفة إلى وجود يخضع للزمان، كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له، كالنسب الرياضية. وقسمه آخرون إلى وجود بالزمان فانٍ، ووجود أزلى، وبينهما هوة لا يمكن عبورها، أو يمكن عن طريق المتوسطات. الوجود زمانى وهذه هى الثورة الكوبرنيقية الجديدة. وقد يضع الفلاسفة مذاهب فى الزمان، الطبيعى (أرسطو)

والذاتى أو المعرفى (كانط)، الحيوى (برجسون). وفى علم الطبيعة هناك مذهبان، الزمان المطلق (نيوتن) والزمان النسبى (أينشتين). ثم يضيف سمتين للزمان: مشاقة الوجود لنفسه، وتجاوز العقل المنطقى إلى الوجدان، مثل عثمان أمين فى الجوانية. والوجود توتر جدلى بين العاطفة والإرادة والفعل.

ويحاول الفيلسوف المبدع وضع هذا الوجود الذاتى فى مقولات مثل كانط على النحو التالى:

عاطفة

أصل: تألم	حب	قلق
مقابل: سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة: تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل: خطر	طفرة
مقابل: أمان	مواصلة
وحدة متوترة: خطر آمن	طفرة متصلة

ويلاحظ المنهج الجدلى الوجدانى، الطرفان ثم الجمع بينهما.

ويتم الوصف ليس على المستوى النفسى وإلا تم الوقوع فى النزعة النفسية، بل على المستوى الوجودى.التألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات، يتدرج طبقاً لمقدار المقاومة، والتضحية أعلى درجاته، نقطة التلاقى بين الألم والسرور. والإيثار هو المركب من الحب والكراهية، والمركب علاقة متوترة وليس جمعاً هنيئاً عادلاً. الدرجة العليا فى الحب أثرة، واجتماع الحب والكراهية هى الغيرة. الثالوث الأول يكشف عن الماضى، والثانى عن المستقبل، والثالث عن الحاضر. والقلق درسه كيركجارد وهيدجر. والجمع بينه وبين الطمأنينة فى المصير. ويتكرر الثالوث فى الإرادة. فالحياة بوجه عام هى الوجود فى حال الخطر، كما قال نيتشه. والوجود طفرة وقفزة كما يقول كيركجارد. هذا هو منطق التوتر، وهو نقيض الهوية، توتر الوجود مع ذاته أساس منطق جديد غير اتساق الفكر مع نفسه، أساس المنطق القديم. وإذا كان

برجسون قد نفى العدم، وإذا كان الفلاسفة قد خلطوا بينه وبين الخلاء، فإنه أصل الحرية، كما هو الحال عند سارتر. والاتحاد بين الوجود والعدم فى الزمان باعتباره آنية. وآنات الزمان وحدة متصلة تعبر عن التوتر فى الوجود. ومن ثم ينتهى التحليل كله إلى نتيجتين: الأولى أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يسمى بتاريخية الوجود، والثانية أن كل آنية من آنات الزمان مكيفة بطابع عاطفى إرادى. فالزمان كيفية، وهى ما تسمى بالكيفية التاريخية. هذه هى الخطوط العامة لفلسفة الوجود. تحتاج إلى تفصيل فى مستقبل المشروع الفلسفى حتى يمكن تحقيق غاية الموجود[١٨٤]. وبالتالى يكون السؤال: لماذا لم ينجز الفيلسوف المبدع مشروعه الفلسفى الإبداعى وتحول إلى مؤرخ للفلسفة محقق للنصوص، مترجم ومعد؟.

ومن «الزمان الوجودى» ينتقل الفيلسوف المبدع إلى تطبيق فلسفته على الأخلاق فى صيغة سؤال: «هل يمكن قيام فلسفة وجودية؟» والإجابة بطبيعة الحال بالنفى الجذرى أكثر من إجابة سيمون دى بوفوار التى حاولت تأسيس أخلاق للاشتباه. فالأخلاق تقويم، والتقويم معيار، والمعيار ذاتى أو موضوعى، والموضوعى مطلق أو نسبى، المطلق عند العقليين سواء من الله أو من وحدة الوجود، والنسبى عند الوضعية، وهذا يفترض الغيرية والتساوى بين الأفراد. والمعيار الذاتى يتعلق بتحقيق الذات نفسها، ذات فرد مثل شترنر، منفصل، متفرد، دون مقياس مشترك، لذلك نقد كيركجارد الواجب الكانطى والموضوعية الدينية. ومن ثم تستحيل إقامة الأخلاق ميتافيزيقيا وأنطولوجيا، وقد تعدد موقف الوجوديين من الأخلاق بين الإنكار - مثل كيركجارد منتقلا من الأخلاق إلى الدين، وتجاوزها إلى البحث الميتافيزيقى، مثل هيدجر - والإنكار والإمكان مثل ياسبرز ونيتشه.

يقول كيركجارد وياسبرز باللا أخلاقية، وهيدجر بمعزل عن الأخلاق، مثل السقراطية والمسيحية. وعندما سارتر الوجود لذاته ناقص ومن ثم تستحيل أخلاق الكمال، وبالتالى تستحيل إقامة أخلاق وجودية. ويبين الفيلسوف المبدع استحالة قيام اخلاق الواجب والالتزام والضمير والفضيلة والخير والسعادة والإيثار والشخصية والمسؤلية والإخلاص والرحمة، إذا إنها تقوم على فقد الحرية والمشاقة والشعور بالوجود. ويصف الوجود الذاتى بالتوتر والحرية والفعل الدائم والتحرر من كل قيد أو شرط. والشعار هو «افعل ما شئت مادام جديداً».

وهكذا تنتهى الملحمة، ملحمة التحقيق والترجمة والتأليف والإعداد والإبداع

الفلسفى من أوسع أساتذة الفلسفة فى مصر ثقافة وأغزرهم إنتاجاً. فاق القدماء والمحدثين فى المثابرة على التأليف حتى أصبحت حياته الخاصة هى حياته العامة. مهد لأجيال قادمة سبل المعرفة، وعرض لهم الفلسفة على الاتساع فى كل مجال. تربى على مؤلفاته الكثيرون حتى ولو لم يروه. وبسبب هذا الفراغ الفلسفى فى مصر نشأ المشروع الفلسفى عرضا وليس طولا، على الاتساع وليس فى العمق، فى المساحة وليس بالارتفاع. غطى المشروع كل شيء: التراث القديم تحقيقاً وتأليفاً، والتراث الغربى تقديماً وعرضاً، والواقع المعاش تعبيراً وإبداعاً. وبسبب ملء الفراغ الفكرى أنتشر المشروع أفقياً لا رأسياً، فلم تُتح لصاحبه الفرصة للتعمق وتطوير الجانب الإبداعى فيه الذى بزغ وهو ابن العشرينات ولم يستمر حتى الثمانينات. وتركه صاحبه عرضة للذبذبات والبواعث المتناقضة، بين تغيير المكان والتنقل فيه، وسد جميع الفراغات، مادام السوق الفلسفى يبتلع كل انتاج.

إشكاله أنه فضل العلم على الوطن، فتحجر العلم وضاع الوطن، وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع بعد أن ابتلعته الذات، كما هو الحال فى النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة يعيش من خلالها الفرد أعماراً وأعماراً. وفضل الدنيا على الآخرة، الدنيا بما فيها من شهرة وكسب، والآخرة تطلب إنكار الذات والزهد فى الدنيا. وفضل الغرور على التواضع، فأزاح الناس من حوله ليفسحوا له المجال للتمدد والانتشار بلا أرض ولا وطن. أراد أن يكون فى العالم طبقاً لمقولة الوجوديين: «**الوجود فى العالم**»، وانتهى إلى مقولة الصوفية: «**العالم فى الوجود**».

هذا هو التكريم: الحوار بين الأجيال بعيدا عن المدح الأجوف والتملق الزائف ،قتل الخرا صون،. قد يحزن الأستاذ وقد يغضب ولكنها - فى نهاية الأمر - شهادة تلميذ له، تعلم منه، واستأنف مشروعه، وارتكن إليه فى ،من النقل إلى الابداع،، بفضل تحقيقاته للترجمات العربية القديمة، فكلنا، شئنا أم أبينا، جزء منه.

أحب أفلاطون، ولكن حبى للحق أعظم.

الهوامش

(١) بالمقارنة الكمية مع كتابة المؤلف عن نفسه (٢٥ ص) سقراط (٤ص) برجسون (٢٠ص) ديكارت (١١ص) رسل (٨ص) سارتر (٧ص) كانط (٢٤ص) ماركس(٦ص) هيدجر(١٤ص) ياسبرز(٨ص) ولا يفوقه كما إلا أرسطو (٣٥ص) أفلاطون(٣٧ص) فشته(٣٠ص) وهيجل يكاد يساويه(٢٦ص).

(٢) أرسطوطاليس: (فى النفس، الآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس، «الحس والمحسوس» لابن رشد، (النبات) المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ، ط٢، ١٩٨٠.

(٣) أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة المصرية، ١٩٥٩.

(٤) يحيل فى «مدخل جديد إلى الفلسفة» إلى «الزمان الوجودى»، «دراسات فى الفلسفة الوجودية»، «المنطق الصورى والمنطق الرياضى»، وإلى ترجمته لكتاب بنروبى عن «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا» وإلى كريناديس القورنيائى. ويحيل فى «الأخلاق النظرية» إلى كتابه «مذاهب الإسلاميين» و«فى المنطق الصورى والرياضى»، يحيل إلى «اشبنجلر». ويشير فى «هل يمكن قيام أخلاق وجودية»؟ إلى «الزمان الوجودى»(٢)، «مشكلة الموت» (مخطوط)، وفى «تلخيص القياس» لابن رشد يحيل إلى تحقيقاته من قبل لتلخيص كتاب «الشعر» فى كتاب «فن الشعر» لأرسطو، وفى تلخيص «البرهان» يحيل إلى كتبه «منطق أرسطو» ، و«المنطق الصورى»الرياضى»، «فى فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، يحيل إلى كتبه مثل «الأخلاق عند كانط»، «الأخلاق النظرية»، شوبنهاور، نيتشه، فلسفة القانون والسياسة عند كانط، فى «فلسفة الجمال والفن عند هيجل»، يحيل إلى ترجماته، مسرحية شو، والديوان الشرقى لمعرفة الألحان بالشعر الفارسى، وفن الشعر لأرسطو، واللصوص لشيلر، ودون كيخوته لثرفانتيس وفيلهلم تل، وإلى تحقيقه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» وإلى بعض مؤلفاته مثل «الأخلاق عند كانط»، الدين والتربية عند كانط، الموت والعبقرية.

(٥) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص٩، (هامش).

(٦) أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، ط٢ ١٩٧٨، تصدير عام ص ٦-٦٦.

(٧) إلى العلم الشامخ فى الأدب المعاصر، إلى رائد النزعة الإنسانية فى العصر العربى الحديث، إلى الأديب الذى فتح للأدب العربى آفاقاً عالمية، إلى المفكر الحر الذى ناضل بقلمه وعلمه وعمله من أجل رفع لواء الحرية الفكرية فى مختلف مرافق الحياة الروحية. إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين، الحانى على المحرومين، الثائر للمعذبين والمضطهدين، المكافح فى سبيل كرامة الإنسان، إلى العقل المحيط بشتى فروع الثقافة العالمية، الداعى دعوة التحرر من أغلال التقاليد المتحجرة، والقيم البالية، العامل على تهيئة أسباب العلم والنور للناس أجمعين. إلى الناقد الذى أنشأ شرعة قيم جديدة، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى عمائق الآثار الفكرية والأدبية. إلى الساحر بفصاحة لسانه، ونصاعة بيانه، وعذوبة موسيقى أسلوبه، وإيقاع كلماته ونبراته، الذى أدخل منهج النقد التاريخى الوثيق فى دراسة الأدب الجاهلى، فزعزع المسلمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به. وكشف ما فيه من انتحال، وعما لهذا الانتحال من دوافع وأسباب، ولهذا وضع للنقد الفيلولوجى الأساس، أعنى لكل دراسة فى هـ الميدان، وهو الذى أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربى، وهو الذى أسهم بأوفر قسط فى إيجاد القصة العربية، حتى استوت على النمط العالمى. وهو الذى أضاء تاريخ صدر الإسلام، وهو

الذى سعى لنشر التراث الكلاسيكى، واليونانى خاصة، من أجل إخصاب روحى جديد للعقل العربى. إيذانا ببعث روحى جديد مثل أوروبا، وهو الناقد الذى استطاع أن يرسم للأدب العربى طريقه الصحيح. ولهذا أصبح الموقظ الأكبر للعقل العربى. فباسم آلاف الآلاف من المثقفين، وباسم الباحثين والأدباء والمفكرين، إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين، دار المعارف القاهرة ١٩٦٢.

(٨) «إلى روح أستاذى الأكبر مصطفى عبد الرازق، بروحك الممتازة، بهرتنى بنور الإيمان، وأنا فى موجة الشباب المتمرد، وتجسدت نموذجاً للإنسانية فى بيئة ضاع فيها معناها، فأعدت إلىّ الثقة بالإنسان، أواه، بالأمس كانت روحى تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ. فمن لى اليوم بمن يردنى من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان. وبالأمس كان من أعز أمانى أن أهدى إليك كتبى يداً بيد. فهل لى أن أطمع اليوم فى إهدائها إليك روحاً لروح». «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى»، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٢.

(٩) وذلك مثل إبراهيم مدكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد مصطفى حلمى، محمد على أبو ريان، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار... إلخ.

(١٠) ولد فى ١٩١٧/٢/٤ فى قرية شرباص بفارسكو، الدقهلية (دمياط حاليا). حصل على شهادة الابتدائية عام ١٩٢٩. وكان ترتيبه أول المدرسة، و٣٥٤ على القطر من ٣٠,٠٠٠ تلميذ. حصل على الكفاءة من المدرسة السعيدية عام ١٩٣٢، وعلى البكالوريا عام ١٩٣٤. وكان ترتيبه الثانى. وحصل على ليسانس الفلسفة ١٩٣٨. وكان الأول على القسم، تتلمذ على كوايريه ولالاند ومصطفى عبد الرازق وكراوس. وعين معيداً بالجامعة. وحصل على الماجستير تحت إشراف لالاند وكوايريه ١٩٤١ فى «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية». وعيّن أستاذا مساعدا ١٩٤٩، وأستاذا عام ١٩٥٩. وظل رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس أكثر من عشرين عاما ١٩٥٠ - ١٩٧١. أعير لأول مرة عام ١٩٤٧ - ١٩٤٨ إلى كلية الآداب العليا ببيروت التابعة لجامعة ليون. ثم مستشارا فى برن ١٩٥٦ - ١٩٥٨، ثم أستاذا بالسربون ١٩٦٧، ثم بليبيا ١٩٦٧ - ١٩٧٣ ثم بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ثم أعير إلى الكويت عام ١٩٧١ أكثر من عشرين عاما، غادرها بعدها لتجاوزه سن التقاعد إلى باريس. ومازال قاطنا بها فى فندق لوتيسيا بالحى السابع، وقد غيّر سكنه الآن، وبدون عنوان. عين عضواً بلجنة الدستور عام ١٩٥٢. وهاجمه نظراً لأن الفرد الأوحد والبطل التاريخى لا يقيد قانون حركته. والوطن تجسيد له وهو تجسيد لهذا الوطن.

(١١) هذا ما تم الإعلان عنه فى ظهر الغلاف الثانى لكتابى، «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، «فلسفة الجمال والفن»، والناشرون ثلاثة، دار الشروق، ودار القلم، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(١٢) وهو أيضاً نموذج محمد على أبو ريان أستاذ الفلسفة بجامعة الأسكندرية الذى رحل عنا العام الماضى - (١٩٩٦)

(١٣) (أ) مبتكرات: ١- الزمان الوجودى ٢- هموم الشباب ٣- مرآة نفسى (شعر) ٤- الحور والنور ٥- نشيد الغريب (شعر) ٦- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟

(١٤) (ب) دراسات ١- الموت والعبقرية ٢- دراسات فى الفلسفة الوجودية ٣- المنطق الصورى والرياضى ٤- النقد التاريخى ٥- مناهج البحث العلمى ٦- فى الشعر الأوروبى المعاصر وخلاصة الفكر الأوربى: ١- نيتشه ٢- اشبنجلر ٣- شوبنهور ٤- أفلاطون ٥- أرسطو ٦- ربيع

الفكر اليونانى ٧- خريف الفكر اليونانى ٨- فلسفة العصور الوسطى ٩- المثالية الألمانية (فى ثلاثة أجزاء: فشته وهيجل وشلنج)

(١٥) (جـ) دراسات إسلامية: ١- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ٢- من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ٣- شخصيات قلقة فى الإسلام ٤- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ٥- أرسطو عند العرب ٦- المثل العقلية الأفلاطونية ٧- منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) ٨- شهيدة العشق الإلهى (رابعة العدوية) ٩- شطحات الصوفية «أبو يزيد البسطامى» ١٠- روح الحضارة العربية ١١- الإنسان الكامل فى الإسلام ١٢- التوحيدى: الإشارات الإلهية ١٣- مسكويه: الحكمة الخالدة ١٤- فن الشعر لأرسطوطاليس وشروحه العربية. ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية. ١٦- أرسطوطاليس: (فى النفس مع الآراء الطبيعية) لفلوطرخس، وكتاب (النبات) ثم (الحس والمحسوس) لابن رشد ١٧- ابن سينا: عيون الحكمة ١٨- ابن سينا: البرهان (من الشفاء) ١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ٢٠ - أفلوطين عند العرب ٢١- المبشر بن فاتك: مختار الحكم ٢٢- فلهاوزن: الخوارج والشيعة ٢٣- أرسطوطاليس: الخطابة ٢٤- ابن رشد: تلخيص الخطابة ٢٥- مخطوطات أرسطو فى العربية ٢٦- مؤلفات الغزالى ٢٧- مؤلفات ابن خلدون ٢٨- أرسطوطاليس فى السماء والآثار العلوية ٢٩- حازم القرطاجنى وأرسطوطاليس. ٣٠- رسائل ابن سبعين. ٣١- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبى. ٣٢- أرسطوطاليس: الطبيعة (بشروحه العربية القديمة) ٣٣- ابن سينا: فن الشعر (من الشفاء) ٣٤- الغزالى: فضائح الباطنية ٣٥- رسائل الإسكندر الأفروديسى ٣٦- أسين بلاثيوس: ابن عربى.

(١٦) (د) ترجمات: الروائع المائة ١- ايشندورف: من حياة حائر بائر ٢- فوكيه: أندين ٣- جيته: الديوان الشرقى ٤- بيرن: أسفار أتشيلد هارولد ٥- جيته: الأنساب المختارة ٦- برشت: دائرة الطباشير القوقازية ٧- ثربانتس: دون كيخوته (أربعة أجزاء) ٨- دورنمات: علماء الطبيعة ٩- مسرحيات لوركا: يرما - عرس الدم - الإسكافية العجيبة ١٠- مسرحيات برشت: الأم الشجاعة وأولادها - الإنسان الطيب فى ستسوان ١١- يونسكو: فتاة للزواج.

(١٧) ١- شفيتسرر: فلسفة الحضارة ٢- بنروبى: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ٣- ج.ب. سارتر: الوجود والعدم ٤- رينيه ويج: الفن والنور وقراءة اللوحات.

(١٨) «موسوعة المستشرقين»، دار العلم للملايين، بيروت ط١، شباط، فبراير ١٩٨٤.

(١٩) «موسوعة الفلسفة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (جزءان). بيروت ١٩٨٤ فى الجزء الأول يذكر بعض الفلاسفة العرب والمسلمين: ابن باجة، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، أبو بركات البغدادى، أبو سليمان المنطقى، حنين ابن إسحق، وعبد الرحمن بدوى، وفى الجزء الثانى يذكر: مصطفى عبد الرازق والغزالى والفارابى والكندى فحسب.

(٢٠) هذه موسوعة للفلسفة، وهى تلبى حاجة خاصة يستشعرها القارئ العربى، ليس فقط للتخصص فى الفلسفة بل وكل مثقف بعامة، فهى تسعف الأول بما يريغ إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعانى والمذاهب الفلسفية، وهى تزود الثانى بما يغنيه من معلومات هذا الفرع الأساسى من فروع المعرفة الإنسانية، الذى يهيئ له التكوين العقلى الحر، ويوسع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة فى الحياة وفى الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة يسمو بالجانب الإنسانى حقاً فى الإنسان.. وكل أملى فى أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل

ممتاز للباحثين فى الفلسفة والراغبين فى الإفادة من مناهجها ومذاهبها فى السمو بالفكر الإنسانى الصحيح.. «موسوعة الفلسفة،» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت جـ١، ص٥.

(٢١) درّس فى الجامعة المصرية أزهريون مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق، والشيخ طنطاوى جوهرى، كما درّس مستشرقون مثل الكونت دى جلازاوسوريو وماسنيون وكوايريه ولالاند وبول كراوس نظراً لارتباط طه حسين عميد الآداب بهذا الجيل من المستشرقين.

(٢٢) بدأ الفيلسوف الشامل مع مكتبة النهضة المصرية قبل أن يغادر إلى الكويت، وقد طبعت له ثلاثة أرباع مؤلفاته، ثم وكالة المطبوعات فى الكويت، بالاشتراك مع دار القلم فى لبنان، وأخيراً مع دار فارس بعمان، ثم المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، مع نشر محدود مع الهيئة القومية التابعة للدولة. والناشر الأجنبى له هو فران فى باريس، بالإضافة إلى كتاب واحد فى مدريد.

(٢٣) لذلك كان إصدار هذه التحية المهداة للفيلسوف الشامل فى عيد ميلاده الثمانين مجازفة غير مأمونة العواقب، ومخاطرة قد تضر أكثر مما تنفع. ولكن كسر حاجز الصمت، وعبور الهوة السحيقة بين الأجيال، و الفيلسوف والوطن هو المحفز والدافع. وكم من مرة كان العصيان أفضل من الطاعة.

(٢٤) من أجل الاختصار ذكرت (النهضة) فقط بدلاً من النهضة المصرية، و(المطبوعات) بدلاً من وكالة المطبوعات، و(القومية) بدلاً من الدار القومية، و(المشرق) بدلاً من دار المشرق، و(المؤسسة) بدلا من المؤسسة العربية للدراسات والنشر، و(الهيئة) بدلا من الهيئة العامة للكتاب، و(العلم الملايين) بدلاً من دار العلم للملايين، و(الشروق) بدلاً من دار الشروق.

(٢٥) الخطابة لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٥٩ والمقدمة باريس صيف ١٩٤٩، الطبيعة لأرسطوطاليس، القومية١٩٦٤ والتصدير بليدن- هولندا صيف ١٩٥٩. فى السماء والآثار العلوية لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٦١ والمقدمة بباريس صيف١٩٥٤، أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس، المطبوعات الكويت ط١ ١٩٧٨ والتصدير بطهران ١٩٧٣-١٩٧٤، شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، الشرق، بيروت ١٩٧١ والتصدير العام بباريس صيف ١٩٦٨، أوروسيوس: تاريخ العالم، المؤسسة، بيروت، ١٩٨٢ والتصدير فى روما يناير وفبراير ١٩٧٩، فلسفة العصور الوسطى، النهضة ١٩٦٢، تصدير ١٩٤٢. فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة، بيروت، الشروق، بيروت، الفارس عمان ١٩٩٦، تصدير عام باريس ١٩٩٣. المنطق الصورى والرياضى، النهضة ط٢. ١٩٦٢ تمهيد ١٩٤٣. النقد التاريخى، النهضة ١٩٦٣، تصدير عام، القاهرة صيف ١٩٦٢. برشت: الأم شجاعة وأولادها، الإنسان الطيب فى ستسوان، النهضة ١٩٦٥، تصدير ١٩٦٢. ثربانتيس: دون كيخوته، النهضة ١٩٦٥ تصدير عام، مدريد، برن ١٩٥٥-١٩٥٦. هموم الشباب، المطبوعات١٩٧٧ ط٣، تنبيه١٩٤٦، الزمان الوجودى، النهضة ١٩٤٥ تصدير١٩٤٣، أرسطوطاليس: فى النفس، الآراء الطبيعية لفلوطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النهضة١٩٥٤، دمشق باريس، شتاء١٩٤٩، بيروت، القاهرة صيف١٩٥٣. أفلاطون فى الإسلام طهران١٩٧٤، بيروت باريس، طهران١٩٧٣. الأفلاطونية المحدثة عند العرب. النهضة١٩٥٧ ليدن منشن، باريس، دمشق صيف١٩٥٣-١٩٥٤. رسائل فلسفية (الكندى، الفارابى، ابن باجة، ابن عربى) بنى غازى ط٣. ١٩٧٣ والتصدير باريس صيف١٩٦٨. رسائل ابن سبعين، المؤسسة، القاهرة١٩٦٥، تصدير عام برن بسويسرا ١٩٦٥. مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشرين فاتك، المؤسسة، النهضة ١٩٥٨ تصدير عام ليون، لندن، القاهرة، مدريد صيف١٩٥٥، البرهان لابن سينا، النهضة، القاهرة١٩٥٤ تصدير عام باريس، لندن، القاهرة ١٩٥٢، الحكمة الخالدة

لمسكويه، النهضة ١٩٥٢، تصدير عام باريس، ليدن، الفاتيكان، القاهرة صيف ١٩٥٠ وربيع ١٩٥٢ تلخيص البرهان لابن رشد، الكويت، المطبوعات ١٩٨٤ تصدير عام باريس ربيع صيف ١٩٨٣. تلخيص الخطابة لابن رشد، الكويت المطبوعات ١٩٨٤ تصدير عام باريس ربيع صيف ١٩٨٣. تلخيص الخطابة لابن رشد، النهضة ١٩٦٠ تصدير عام ليدن (هولندا) مدريد (أسبانيا) صيف ١٩٥٩. الخوارج والشيعة لفلهاوزن، النهضة ١٩٥٨ تصدير برن خريف ١٩٥٦، موسوعة الفلسفة، المؤسسة بيروت ١٩٨٤ (جزآن) تصدير عام، باريس، روما ١٩٧٩–١٩٨١ ربيع الفكر اليوناني، النهضة ١٩٤٦، تصدير عام ١٩٤٢ أفلاطون، النهضة ١٩٥٤، تصدير عام ١٩٥٢.

(٢٦) منطق أرسطو، النهضة ١٩٤٨/١٩٤٩/١٩٥٢ التصدير العام باريس أغسطس ١٩٤٧. الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ التصدير العام باريس وليدن ومنشن وفيينا ١٩٥٣ التعليقات، لابن سينا، الهيئة ١٩٧٣ والتصدير ببنغازي سبتمبر ١٩٧٢. صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان المنطقي السجستاني، طهران ١٩٧٤ والتصدير نفس العام ١٩٧٣/١٩٧٤ (مما يدل على سرعة الإنجاز في إيران). أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠، تصدير عام دمشق أبريل ١٩٤٩. الإنسان الكامل في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٠ تصدير بيروت ١٩٤٩. مذاهب الإسلاميين (جزءان)، العلم للملايين، بيروت ج١، ١٩٧١ تصدير باريس ١٩٧٠ ج٢/١٩٧٣ تصدير روما وباريس ١٩٧٢. تاريخ التصوف الإسلامي، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ التصدير العام طهران ١٩٧٤. مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦١ تصدير عام، القاهرة صيف ١٩٦٠ إمانويل كانط، المطبوعات، الكويت ج١، ١٩٧٧ تصدير باريس صيف ١٩٧٦ المدخل إلى الفلسفة، المطبوعات الكويت ١٩٧٥ تنبيه باريس ١٩٧٤ ط٢، تصدير ١٩٧٨. الأخلاق النظرية، المطبوعات الكويت ١٩٧٥ تنبيه باريس صيف ١٩٧٤ ط٢. ١٩٧٦. فضائح الباطنية للغزالي، القومية ١٩٦٤ تصدير عام ١٩٦٤ روح الحضارة العربية لهانز هنريش شيدر، العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩، تصدير أبريل بيروت ١٩٤٩. شخصيات قلقة في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٤٧، تصدير نوفمبر ١٩٤٦، تلخيص القياس لابن رشد، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام باريس ربيع صيف ١٩٨٣.

(٢٧) [إذا لم يحدد مكان الطبعة فهو القاهرة].

١- نيتشه ١٩٣٩
٢- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٩٤٠
٣- إشبنجلر ١٩٤١
٤- شوبنهور ١٩٤٢
٥- أفلاطون ١٩٤٢
٦- أرسطو ١٩٤٣
٧- ربيع الفكر اليوناني ١٩٤٣
٨- خريف الفكر اليوناني ١٩٤٣
٩- الزمان الوجودي ١٩٤٥
١٠- من تاريخ الإلحاد في الإسلام ١٩٤٥
١١- المثل العقلية الأفلاطونية ١٩٤٧

١٢- أرسطو عند العرب ١٩٤٧
١٣- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ١٩٤٧
١٤- شخصيات قلقة فى الإسلام ١٩٤٧
١٥- منطق أرسطو، جـ١ ١٩٤٨
١٦- رابعة العدوية ١٩٤٨
١٧- شطحات الصوفية ١٩٤٩
١٨- منطق أرسطو، جـ٢ ١٩٤٩
١٩- روح الحضارة العربية، بيروت ١٩٤٩
٢٠- الإشارات الإلهية ١٩٥٠
٢١- الإنسان الكامل فى الإسلام ١٩٥٠
٢٢- منطق أرسطو جـ٣ ١٩٥٢
٢٣- الحكمة الخالدة ١٩٥٢
٢٤- فن الشعر لأرسطو ١٩٥٣
٢٥- البرهان (من الشفاء) لابن سينا ١٩٥٤
٢٦- عيون الحكمة لابن سينا ١٩٥٤
٢٧- فى النفس لأرسطو ١٩٥٤
٢٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام ١٩٥٥
٢٩- أفلوطين عند العرب ١٩٥٥
٣٠- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ١٩٥٧
٣١- مختار الحكم ومحاسن الكلم ١٩٥٨
٣٢- الخوارج والشيعة، لفلهاوزن ١٩٥٩
٣٣- الخطابة لأرسطوطاليس ١٩٥٩
٣٤- تلخيص الخطابة لابن رشد ١٩٦٠
٣٥- مخطوطات أرسطو فى العربية ١٩٦٠
٣٦- دراسات فى الفلسفة الوجودية ١٩٦١
٣٧- مؤلفات الغزالى ١٩٦١
٣٨- المنطق الصورى والرياضى ١٩٦٢
٣٩- فلسفة العصور الوسطى ١٩٦٢
٤٠- مؤلفات ابن خلدون ١٩٦٢
٤١- النقد التاريخى ١٩٦٣
٤٢- مناهج البحث العلمى ١٩٦٣
٤٣- فضائح الباطنية ١٩٦٤
٤٤- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ١٩٦٤
٤٥- الطبيعة لأرسطو، جـ١ ١٩٦٥
٤٦- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، بيروت ١٩٦٥

٤٧- رسائل ابن سبعين ١٩٦٥
٤٨- الوجود والعدم ١٩٦٥
٤٩- المثالية الألمانية، «شلنج» ١٩٦٥
٥٠- *فن الشعر، لابن سينا* ١٩٦٥
٥١- الطبيعة، لأرسطو، جـ٢ ١٩٦٦
٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، فى فرنسا، جـ٢، ١٩٦٧
٥٣- ابن عربى، لأسين بلاثيوس ١٩٦٧
٥٤- المدرسة القورينائية، بنغازى ١٩٦٩
٥٥- الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى، بنغازى ١٩٦٩
٥٦- الأخلاق عند كانط، الكويت ١٩٦٩
٥٧- فلسفة القانون والسياسة عند كانط ١٩٧٠
٥٨- مذاهب الإسلاميين، جـ١، بيروت ١٩٧١
٥٩- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية، بيروت، ١٩٧١
٦٠- فلسفة الدين والتربية عند كانط، الكويت ١٩٧١
٦١- كرديناينادس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢
٦٢- سونسيوس القورنيائى، بنغازى ١٩٧٢
٦٣- التعليقات لابن سينا ١٩٧٢
٦٤- رسائل الكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى، بنغازى ١٩٧٣
٦٥- مذاهب الإسلاميين، جـ٢، بيروت ١٩٧٣
٦٦- أفلاطون فى الإسلام، طهران ١٩٧٤
٦٧- صوان الحكمة للسجستانى ١٩٧٤
٦٨- مدخل جديد إلى الفلسفة ١٩٧٥
٦٩- الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥
٧٠- تاريخ التصوف الإسلامى، الكويت ١٩٧٥
٧١- إمانويل كانط، الكويت ١٩٧٦
٧٢- الأخلاق عند كانط ١٩٧٧
٧٣- طبائع الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٤- أجزاء الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٥- الأخلاق إلى نيقوماخوس ١٩٧٧
٧٦- فلسفة القانون والسياسة عند كانط، الكويت ١٩٧٩
٧٧- فلسفة الدين والتربية عند كانط ١٩٨٠
٧٨- حياة هيجل، بيروت ١٩٨٠
٧٩- الخطابة لأرسطو بغداد ١٩٨٠
٨٠- فلسفة الحضارة لاشفيتسر، بيروت ١٩٨٠
٨١- تاريخ العالم لأورسيوس ١٩٨١

٨٢- دراسات ونصوص محققة فى تاريخ العلوم عند العرب ١٩٨١
٨٣- موسوعة الفلسفة بيروت ١٩٨٤
٨٤- فلسفة السياسة عند هيجل ١٩٨٦
٨٥- فلسفة الجمال والفن عند هيجل ١٩٨٦
٨٦- موسوعة المستشرقين

(٢٨) فأكثر السنوات إنتاجاً ١٩٦٥ (خمس كتب)، ثم ١٩٤٧/١٩٧٧/١٩٨٠ (أربعة كتب)، ثم ١٩٤٣/١٩٤٩/ ١٩٥٤/ ١٩٦٢/ ١٩٦٥/ ١٩٦٩/ ١٩٧١/ ١٩٧٢/ ١٩٧٥ (ثلاث كتب)

(٢٩) وهى ١٩٤٤/ ١٩٤٦/ ١٩٥١/ ١٩٥٦/ ١٩٧٨/ ١٩٨٣/ ١٩٨٥/١٩٨٨

(٣٠) ١-التأليف: شهيدة العشق الإلهى «رابعة العدوية» ٢- مذاهب الإسلاميين جـ١، المعتزلة والأشاعرة جـ٢ الإسماعيلية والقرامطة والدروز، ٣- تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى. ٤- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى.

٢-التحقيق: ١- شطحات الصوفية، ٢ - رسائل فلسفية: (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى) ٣- الشعر (من منطق الشفاء) ٤- عيون الحكمة لابن سينا، ٥- التعليقات لابن سينا ٦- البرهان لابن سينا (من منطق الشفاء) ٧- الحكمة الخالدة لمسكويه ٨ - الإشارات الإلهية للتوحيدى ٩- رسائل ابن سبعين ١٠- صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبى سليمان المنطقى المجستانى ١١- مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك ١٢- فضائح الباطنية للغزالى ١٣- دراسات ونصوص فى الفلسفة و العلوم عند العرب ١٤- تلخيص القياس لابن رشد ١٥- تحقيق البرهان لابن رشد. ١٦- تلخيص الخطابة لابن رشد. التحقيق للترجمات العربية القديمة عن اليونانية الصحيحة أو المنتحلة: ١- منطق أرسطو (٣ أجزاء) ٢- الخطابة لأرسطو. ٣- فى الشعر لأرسطو. ٤- الطبيعة لأرسطو (جزءان). ٥- فى النفس لأرسطو. ٦- فى السماء والآثار العلوية. ٧- أجزاء الحيوان. ٨- طبائع الحيوان. ٩- الحيوان ١٠- أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة. ١١- أفلوطين عند العرب. ١٢- الأفلاطونية المحدثة عند العرب. ١٣- المثل العقلية الأفلاطونية. ١٤- أفلاطون فى الإسلام. ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام. ١٦- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى. ١٧- تاريخ العالم لأوروسيوس (عن اللاتينية)

٣-الترجمة: ١- شخصيات قلقة فى الإسلام. ٢- روح الحضارة العربية. ٣- الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية والدينية فى صدر الإسلام. لفلهاوزن ٤- الإنسان الكامل فى الإسلام. ٥- ابن عربى حياته ومذهبه لأثين بلاسيوس ٦- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.

٤-الإعداد: ١- مؤلفات الغزالى. ٢- مؤلفات ابن خلدون. ٣- مخطوطات أرسطو فى العربية. ٤- تحية إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين. ٥- موسوعة المستشرقين. ٦- الموسوعة الفلسفية.

(٣١)

1- Le probleme de la mort, Le Caire, 1965.
2- La transmission de la philosophie Greque au Monde Arabe, Paris, Vrin 1968
3- Histoire de la philosophie Arabe, Paris, Vrin 1997
4- Défence du Coran coatredes critique, L'unicite Paris 1989.
5- Défence de la vie du Prophet Muhammed contre ses detracteurs,

Ed, Afkar, Paris 1990)
6- Themes et figures de la philosophie Islamique Paris, 1979.
7- L'Islam va par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel.

(٣٢) (أ) الدراسات: ١- الموت والعبقرية. ٢- دراسات فى الفلسفة الوجودية. ٣- فى الشعر الأوربى المعاصر، ومن تاريخ الفكر. ٤- ربيع الفكر اليونانى. ٥- أفلاطون. ٦- أرسطو. ٧- خريف الفكر اليونانى. ٨- كرنايادس. ٩- سينوسيوس. ١٠- فلسفة العصور الوسطى. ١١- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى. ومن الأعلام. ١٢- نيتشه. ١٣- اشبنجلر. ١٤- شوبنهور. ١٥- شلنج. ١٦- هيجل - حياته. ١٧- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل. ١٨- فلسفة الجمال والفن عند هيجل. ١٩- إمانويل كانط. ٢٠- الأخلاق عند كانط. ٢١- فلسفة القانون والسياسة عند كانط. ٢٢- فلسفة الدين والتربية عند كانط.

ومن العلوم الإنسانية: ٢٣- مدخل جديد إلى الفلسفة. ٢٤- الأخلاق النظرية. ٢٥- المنطق الصورى والرياضى ٢٦- مناهج البحث العلمى. ٢٧- الأدب الألمانى فى نصف قرن. كما أعلن عن قلوب الفلاسفة وعن برجسون.

ب- الترجمات: (الروائع المائة): ١- ايشندورف: من حياة حائر بائر ٢- فوكيه: اندين. ٣- جوته. الديوان الشرقى للمؤلف الغربى. ٤- بيرون : أسفار أتشيلد هارولد. ٥- جوته: الأنساب المختارة. ٦- جوته: فاوست. ٧- برشت: دائرة الطباشير القوقازية. ٨- برشت: الأم الشجاعة. ٩- ثربنتس دون كيخوته. ١٠- لوركا: مسرحيات. ١١- دورنمات: علماء الطبيعة. ١٢- هيلدرلين: هيبرون. ١٣- رلكه: صحائف مالتى برجه. ١٤- برشت: الإنسان الغريب فى ستسوان. ١٥- يونسكو: فتاة لزواج. ١٦- رينيه ويج: الفن والنور واللوحات. ومن العلوم الإنسانية: ١٧- لونجلوا دسينوبوس: النقد التاريخى. كما أعلن عن ترجمة نيتشه: زرادشت. ١٨- الوجود والعدم. ١٩- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا. ٢٠- حياة لثريودى نورمس. ٢١- جوته: جيتس فون برلشنجن. ٢٢- اشفيتسر: فلسفة الحضارة.

(٣٣) وقد استعملنا نفس الطريقة فى ترجماتنا: لسنج: تربية الجنس البشرى، نماذج من الفلسفة المسيحية، اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، باعتبارها تأليفاً غير مباشر.

(٣٤) قد يصدر مع هذه الذكرى الثمانين مجموع مقالاته فى جريدة مصر الفتاة، وهو مازال فى العشرينيات، وهى حوالى خمسة وعشرين مقالاً جمعها الزميل د. أحمد عبد الحليم عطية ويتردد فى نشرها.

(٣٥) المبتكرات: ١- الزمان الوجودى، ٢- هل يمكن قيام أخلاق وجودية ٣- هموم الشباب ٤- مرآة نفسى (شعر) ٥- الحور والنور ٦- نشيد الغريب (شعر) . كما أعلن عن ثلاث قصص ٧- التسلسل ٨- لن أختار ٩- جابر بن حيان

(٣٦) لقد قمنا بثلاث شهادات على العصر طبقاً لتقلباته وأحزانه، الأولى «قضايا معاصرة» جزءان فى عمر الثورة وبعد هزيمة ١٩٦٧ وصدرا ١٩٧٦/ ١٩٧٧ أثناء الجمهورية الأولى، والثانية «الدين والثورة فى مصر» (ثمانية أجزاء) فى عصر الثورة المضادة أثناء الجمهورية الثانية وصدرت عام ١٩٨٩. والثالثة «هموم الفكر والوطن» فى عصر الجمهورية الثالثة ١٩٨١، حتى الآن، وصدرت بعنوان «هموم الفكر والوطن» (جزءان) ١٩٩٧.

(٣٧) وكان نجيب محفوظ أيضاً محبطاً من ثورة يوليو، وظل وفدياً طول عمره المديد، ولم يتوقف عن الإبداع ولم يغادر الوطن. وكذلك الحال مع محمد حسنين هيكل الذى مازال يؤلف مؤرخاً للثورة بالرغم من إحباطاته المتعددة من مسارها.

(٣٨) بدأت هجرة الأساتذة من جامعة عين شمس إلى الكويت، من مصر إلى الخليج ابتداء من المثل الأول: عبد الرحمن بدوى إلى الثانى فؤاد زكريا إلى جيل باكمله. منهم المرحوم عزمى إسلام، إمام عبد الفتاح إمام، محمود رجب، وقد عاد إلى القاهرة ثم إلى الكويت ثم إلى القاهرة، حسن عبد الحميد (وقد عاد أثناء حرب الخليج) وتم استدراج عبد الغفار مكاوى من القاهرة فى أكبر عملية نزيف للعقل الفلسفى فى مصر.

(٣٩) أرسطوطاليس: فى السماء والآثار العلوية ١٩٦١ تصدير ص (ى، ك)

(٤٠) أرسطوطاليس: فى النفس، الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت ط٢، ١٩٨٠ تصدير عام ص١-٥٣.

(٤١) أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة العربية ١٩٥٩- تصدير ص (و - ل)

(٤٢) أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢ ط٢.

(٤٣) «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، إبرقلس «الخير المحض»، « فى قدم العالم»، «فى المسائل الطبيعية»، هرمس «معاد النفس»، أفلاطون «الروابيع»، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، تصدير ص١-٥٥ الطبعة الأولى لجنة التأليف والترجمة.

(٤٤) ابن رشد:: تلخيص القياس لأرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام ص٥-٢٤، طباع الحيوان، ترجمة يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات الكويت ط١ ١٩٧٧ أبو سليمان المنطقى السجستانى: صوان الحكمة وثلاث رسائل، طهران ١٩٧٤. والرسائل هى ١- رسالة فى المحرك الأول ٢- مقالة فى الكمال الخاص بالنوع الإنسانى ٣- مقالة فى أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خامسة وأنها ذات أنفس.

(٤٥) الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠ تصدير عام ص أ - ك.

(٤٦) أرسطوطاليس: أجزاء الحيوان، يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات ط١ الكويت ١٩٧٨ تصدير عام ص٥ -٣٨.

(٤٧) الشفاء المنطق ٩ الشعر - القاهرة - ١٩٦٦ تصدير عام ص٣ -٢١.

(٤٨) شطحات الصوفية جـ١ (أبو اليزيد البسطامى) النهضة ١٩٤٩ ط١٩٧٨/٣. القيم: النور من كلمات أبى طيفور السهلجى، وهو نص غير منشور فى مناقب وشطحات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السهلجى، كتاب مناقب أبى يزيد، (المسلك الجلى فى حكمة شطح الولى) لعبد الغنى النابلسى بالإضافة إلى ملحق نصوص خاصة بالبسطامى، وثلاث ترجمات له، أبى يزيد فى مرآة الزمان لسبط بن الجوزى، (نفحات الأنس) لعبد الرحمن الجامى، و(طبقات الصوفية) لعبد الرحمن السلمى، مع قصة لأبى يزيد مع الراهب.

(٤٩) ولما كانت هذه النصوص كلها- تقريبا- تنشر لأول مرة، وقد فقدت أصلها اليونانى، فقد عزمنا على ترجمتها *إلى الفرنسية لنيسّر على الباحثين الأوروبيين غير العارفين بالعربية* - وبخاصة المتخصصين فى أرسطو - الاطلاع عليها، وننشر هذه الترجمة فى كتاب قائم برأسه إكمالا لما بدأناه فى ملحق

كتابنا عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي، شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦ ص١٧ تصدير ص٩

(٥٠) «ونرجو أن يجد فيه الباحثون خلاصة مركزة لمذهب ابن سينا كله»، ابن سينا: التعليقات، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣ ص١٠ تصدير ص٥-١٠.

(٥١) ابن سينا: عيون الحكمة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت ١٩٨٠ ط٢ تصدير عام

(٥٢) «ولعلهم (اللاتين) لو عرفوه لوجدوا فيه أصفى عرض لمذهب أرسطو فى البرهان، فلهذه الميزة آثرنا بعثه اليوم خير تحية لذكرى ابن سينا الألفية» ابن سينا: البرهان، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ تصدير عام ٩-٥٥.

(٥٣) «متجنبين كل التجنب ذلك الترخص الإجرامى فى تغيير النص، ابتغاء تصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة. وهو الترخص المنتشر فى البلاد العربية والشرقية فى هذه الأعوام الأخيرة، لكل ما كان يمكن أن يتصور منهم غير هذا. وهم الذين لم يعرفوا المناهج الفيلولوجية، ولا ثمار الدراسات الكلاسيكية، التى أنفق فيها العلماء الأوروبيون أجيالاً متطاولة، إنما هو الشرق، موطن الاستبداد و الطغيان حتى على النصوص وعلى المؤلفين الأقدمين» ابن مسكويه: الحكمة الخالدة، النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٢ ص٦٤ تصدير عام ص٧-٦٤.

(٥٤) أرسطوطاليس: (فن الشعر) مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، القاهرة، ١٩٥٣ تصدير عام ١١-٥٦

(٥٥) ومن يدرى لعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأدبى، كما تغيرت أوروبا فى عصر النهضة، وإلى نحو هذه الغاية قصدنا حتى قدمنا اليوم لهذا الكتاب ولا يسير التاريخ بالتمنى ولا يتغير مساره بالرغبات. المصدر السابق ص٥٦.

(٥٦) «أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة استقصى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة، وتلاها بِنُبَذ من أقوالهم. فى باب الحكم القصار والأمثال «المبشر بن فاتك: «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ط٢ ص١ هذا وننشر الترجمة الإسبانية الأصيلة لكتاب مختار الحكم هذا حسب المخطوطات التى أتينا على بيانها من قبل، وهو أمر لم يكن ميسوراً قبل نشر الأصل العربى للكتاب أو الرجوع إلى مخطوطاته، وبهذا نعالج النقص الذى اعتور نشرة كوست من ناحية، ومن ناحية أخرى نساهم فى إحياء أثر من آثار التبادل الثقافى العربى الأسبانى فى القرن الثالث عشر، هذا التبادل الرائع المثمر الذى يود (المعهد المصرى للدراسات الإسلامية) فى مدريد إضاءة شعلته المقدسة من جديد» نفس المصدر ص٦٧ تصدير عام ص ١-٦٧.

(٥٧) «وبهذا نكون قد وفينا هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بنى قومه»، تلخيص البرهان، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٤ «وفى عزمنا أن نوالى نشر سائر ما فى هذين المخطوطتين من تلخيصات لابن رشد حتى نفى هذا الفيلسوف الشارح العربى العظيم حقه المهضوم لدى بنى قومه العرب، ابن رشد تلخيص الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠ ص يه

(٥٨) «ولا نريد أن نتوسع فى هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ الباطنية بمختلف فروعها فى الإسلام اعتماداً على ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من

ناحية أخرى، لأن مذهب الباطنية لعب دوراً خطيراً، ليس فقط فى التاريخ السياسى، بل وخصوصاً فى التاريخ الروحى للإسلام منذ القرن الثالث الهجرى، ولا يزال له أنصاره حتى اليوم بين الإسماعيلية فى الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية، والدروز فى سوريا ولبنان، والمذاهب المشهورة العديدة المنشقة على الإسلام» الغزالى، «فضائح الباطنية» الدار القومية، القاهرة ١٩٦٤ ص (يه)

(٥٩) مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، تصدير ص٥-٦.

(٦٠) «وبالجملة فقد قصدنا من هذا البحث أن نقدم للباحثين فى الغزالى الأداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق مؤلفاته وحصرها آملين أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشراً علمياً دقيقاً، توطئة للقيام بأبحاث علمية سليمة عن هذا المفكر الإسلامى العظيم»، مؤلفات الغزالى، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالى، القاهرة ١٩٦١ ص١٩ تصدير عام ص٩-١٩.

(٦١) مخطوطات أرسطو فى العربية، النهضة، القاهرة ١٩٥٩.

(٦٢) «فإلى هذه الناحية يجب أن تتوجه جهود الباحثين فى ابن خلدون، فهى أجدى على البحث العلمى من كل هذه الدراسات المقتضبة المتكلفة التى تقوم على عقد مقارنات لا معقد للصلة بينها، وادعاء دعاوى يأباها التطور التاريخى للفكر الإنسانى، وانتحال مذاهب وآراء فى المقدمة لا تثبت لأقل نقد ولن تزيد من قدر ابن خلدون شيئاً، حتى إذا ما تحقق النص واستبانت المصادر أمكن وضع معجم بألفاظه واصطلاحاته فنتهيأ بهذا كله الأداة الضرورية لفهم هذا المؤرخ الفيلسوف الاجتماعى العظيم الذى أنتج - كما يقول توينبى - أعظم كتاب من نوعه ألفه عقل إنسانى فى أى زمان ومكان. وإلى الإسهام فى إيجاد هذه الأدة الضرورية السابقة على كل دراسة لابن خلدون قصدنا بهذه الدراسة عن «مؤلفات ابن خلدون»، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢ ص ١٠-١١.

(٦٣) الغلاف باللاتينية على يسار الكتاب لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس وكذلك «الإشارات الإلهية». أرسطوطاليس: «أجزاء الحيوان»، عيون الحكمة لابن سينا، الخطابة لأرسطوطاليس، تاريخ العالم لأوروسيوس، أفلوطين عند العرب، أرسطوطاليس: فى السماء والآثار العلوية، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. والغلاف الثانى لكتاب نيتشه بالفرنسية، كذلك الغلاف الثانى لكتاب «مخطوطات أرسطو فى العربية»، «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»، الشعر من كتاب الشفاء لابن سينا، رسائل فلسفية (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى)، أفلاطون فى الإسلام، وبالإسبانية «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

(٦٤) «ونرجو أن يكون فى إحياء تراث هؤلاء الأفاضل المغمورين بعض الاعتراف بأفضالهم وجلائل أعمالهم»، أرسطوطاليس: الطبيعة (جزءان)، الدار القومية ١٩٦٤ جـ١ ص٢٨.

(٦٥) رسائل فلسفية (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى)، دار الأندلس بيروت ١٩٨٠ تصدير عام ص٥ -٢١، دون بيان الفرق بين النشرتين القديمة والجديدة أو اختلاف منهج التحقيق فى طريقة إكمال النص بالحد الأقصى (محسن مهدى) أو الحد الأدنى (بدوى) والرسائل منشورة سلفاً، باستثناء رسالتين. ويحتوى التصدير العام على مادة استشراقية. وربما كان الهدف هو إبراز حكمة اليونانيين أحد كنوز حكمة الأمم، وهو هدف الليبرالية المصرية: الارتباط بالغرب وبمصادره.

(٦٦) «ونحن قوم قد تطور لدينا النثر فى نهضتنا الحديثة فى اتجاه أدبى باعد كثيراً بينه وبين التلاؤم مع النثر الفلسفى الذى يمتاز بالإيجاز والإحكام. ولابد لنا - من أجل إيجاد نثر فلسفى ظاهر القيمة - أن نعود إذن إلى ذلك النثر الفلسفى العربى القديم فنتأثره ونستلهمه كما فعلنا من قبل بالنسبة إلى النثر الأدبى. لهذا ترانا فى حاجة ملحمة إذا إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق فى النهاية ذلك النثر الفلسفى الجديد الذى نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده. وليس فى هذا كله ما يدعو إلى أسر المرء لنفسه فى قيود الماضى اللغوى بل هو - على العكس من هذا - يشد من أزر التوثب إلى خلق لغة جديده لأن العود ها هنا عود استلهام واستيحاء لاعود تقليد واقتصار واكتفاء. فليطمئن المجددين بالهم من هذه الناحية كل الاطمئنان». منطق أرسطو، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨ جـ١ ص٩.

(٦٧) «الآن وقد أكملنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفى اليونانى وأتممنا نشره بين الناس فإنه يحق لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام، نتأمل فى الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب، وفى الثانية نستخلص النتائج بالنسبة إلى ماضى الثقافة العربية ومستقبلها على السواء» دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١ طـ١ ص٧.

(٦٨) «والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية، لكن ليس - فقط - بالنسبة إلى التراث اليونانى بل وأيضاً بالنسبة إلى الإنتاج الأوروبى الحديث والمعاصر. أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليونانى، فننقل أمهات الإنتاج الفكرى الأوروبى الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين مواكبة لتيار الفكر العالمى» المصدر السابق ص١٣.

(٦٩) «أما بالنسبة للتراث اليونانى فعلينا أن نصنع صنيع الأوروبيين معه اليوم فنعيد ترجمته من جديد حسب ما وصل إليه التحقيق النقدي لنصوصه» المصدر السابق ص١٤.

(٧٠) «وينبغى أن يتم هذا كله فى حرية تامة بعيداً عن كل سلطة رسمية وعن كل إشراف متطفل، وعلى أيدى من يتقنون اليونانية ويتميزون بجودة العبارة بالعربية ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية» المصدر السابق ص١٤.

(٧١) «إنما الشيء المؤلم حقا هو أننا لا نعثر فى الربع قرن الأخير على نظراء لهؤلاء العلماء الأفذاذ، رغم ازدياد عدد المشتغلين بتاريخ العلوم عند العرب ممن لا عمل لهم غير الثرثرة فى المؤتمرات والتباهى بالضئيل التافه من الوريقات» المصدر السابق ص٥٤.

(٧٢) «ما أعجب حظ أفلوطين فى العالم العربى» أفلوطين عند العرب، النهضة ١٩٦٦ تصدير عام ص١-٦٦.

(٧٣) «روح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح فى الحضارة العربية لأنه كان يونانيا خالصا، أما أفلاطون الذى سرى فيه الروح الشرقى فكان أقرب إلى روح العربية، أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية إلا بعد أن طُعِّم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية» المثل العقلية الأفلاطونية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص٧ تصدير ص٧ -٦١.

(٧٤) «ولسنا نزعم هنا فى شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة، فهيهات هيهات. إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها وكلنا أمل فى اطراد هذه الأعمال البشرية نحو التدقيق وزيادة العناية، حتى نضع بهذا

لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالا للحضارة الجديدة التى نرجّيها» أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢، ١٩٧٨ تصدير ص٦-٦١.

(٧٥) «وهكذا جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما». أوروسيوس، تاريخ العالم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٨٢ جـ١/١٩٨٢ تصدير ص٥.

(٧٦) «وهذه النزعة الإنسانية العالمية - التى بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربى ودعا إليها ابن سبعين- هى نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم إلا الله. فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن. نعم إن حبهم الشامل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله، وإن نظرتهم وأفاقهم تنتظم الكون بأسره». رسائل ابن سبعين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٥ ص١٦.

(٧٧) «أن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام» شخصيات قلقة فى الإسلام، النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٤ ص٣ «لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كل اللعنة بل لا نرى غضاضة فى قيامها. ماذا أقول! بل نحن ندعو إلى إيجادها فى اللحظة التى تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها فى مرحلة ما من تطور الدين، لكن لاعلى أن تحل محل هذه الأخيرة بل لتدعوها إلى تأمل نفسها وما قطعته من مراحل ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوة وصلابة، فلكى يتحقق هذا التوتر الحى الذى بدونه تكون هذه النزعات المغالية نفسها فى خطر الجنوح إلى التحجر فى تطورها- إن صح هذا التعبير الذى قد ينبنى على شىء من التناقض - كان لابد من الإصابة بهذه الأمراض المؤقته ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون فى حدة توترها حياة غنية للدين الذى تقوم فى أحضانه» المصدر السابق ص (جـ - د).

(٧٨) هذه النصوص هى:

١ - ماسنيون: سليمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى البداية

٢ - ماسنيون: دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة: حالة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام

٣ - كوربان: السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشراقى

٤ - السهروردى: (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) ترجمها من الفارسية بول كراوس وترجم بدوى شرحها الفارسى وفصلاً من مقدمة كراوس وكوربان.

٥ - ماسينيون، المباهلة.

(٧٩) إن شخصية السهروردى «قد تنبهت - خصوصا- إلى أصولها العنصرية فشاءت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى، تستلهمها المقومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحى للعقيدة ذات المصدر العنصرى الأجنبى، حتى جاء توكيداً كاملاً فى ناحيتين: الطابع العنصرى الفارسى، والروحانية الشرقية. لهذا جاء النموذج الأعلى للشرقى بالمعنى العميق الدقيق لأنه هو الذى أقام النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية مستمدة من أصولها الحقيقية، أعنى الشرقية الخالصة»، المصدر السابق ص (هـ).

(٨٠) «وإذا كان سيقدر لنا - معشر العرب اليوم - أن ننشئ حضارة جديدة فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة المعاصرة - وهى الآن فى دور النهاية وإفساح الطريق لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها فى نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث - هى بعينها نفس المشكلة التى عاناها

أسلافنا الذين أنشئوا تلك الحضارة العربية. فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة الأليمة البائسة التى عانيناها أولئك الأسلاف» المصدر السابق ص١٥- ١٦

(٨١) «وأنا زعيم كذلك بأن هذا المعنى - وهو وحده - خليق بأن يردنا إلى الجادة المستوية التى تقتادنا صوابها البارزة إلى الغاية التى نرجّيها فى غير ما صلف نافر ولا مراء بدون غناء» «روح الحضارة العربية»، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٤٩ ص١١ «والصلة طردية فى التأثر عكسية فى الأصالة» المصدر السابق ص١٢ «وكان الكفاح عنيفاً مريراً شائقاً - فى الوقت نفسه - بين ضرورة التأثر اللازمة وبين نوازع الأصالة المتوثبة» المصدر السابق ص١٢

(٨٢) روح الحضارة العربية، ص١٢- ١٣.

(٨٣) روح الحضارة العربية ص١٤ ص١٥.

(٨٤) «والمسائل التى يثيرها ها هنا من الخطورة بحيث لا تحتمل التلخيص دون المناقشة والرد أحيانا، أما وليس ها هنا مجال لهذا فمن الخير أن ندع الخوض فيها ولو إلى حين»، روح الحضارة العربية، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٤٩ ص١٣٤.

(٨٥) «القصد من الترجمة إغراء القراء بقراءة الكتاب الذى لا يقتصر فقط على الأوروبيين الذين يجدون فيه صورة واضحة للتراث العربى بل يمتد إلينا نحن العرب» المصدر السابق ص ١٣٧.

(٨٦) المصدر السابق ص ١٣٨ - ١٥١.

(٨٧) «خليق أن يعرض للغربى صورة دقيقة للحياة الروحية فى الإسلام فى إطاره العالمى، وخليق كذلك أن ينقل إلى العربى فى لغته كيما يجد فيه نفسه زاخرة بمعان نتلمس سبيلها فى نطاق الروحية العليا» المصدر السابق ص١٥١.

(٨٨) «الوثبة الكبرى التى تشاهدها البلاد العربية اليوم بسبيلها خليقة بأن تعيد التوازن مرة أخرى بين العالم العربى والعالم الغربى بعد أن اختل، منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية فى القرن الثالث عشر الميلادى» المصدر السابق ص١٤٥.

(٨٩) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط٤. ويضم أربعة فصول:

١- وارث ومورث، تراث الأوائل فى الشرق والغرب لكارل هينرش بكر.

٢- انتقال التراث: من الإسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف، التراجم الأرسطاطاليسية إلى ابن المقفع لبول كراوس.

٣- الدين والتراث: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل لأجنتس جولدزيهر، بحوث فى المعتزلة لكارلو ألفونسو نلينو، العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث لأجنتس جولدزيهر.

٤- معارضة التراث: محاولة إيجاد المسلمين فلسفة شرقية لكارلو ألفونسو نلّينو مع ملحق وتراجم للمستشرقين الثلاثة، بكر، جولدزيهر، نلّينو.

(٩٠) وها نحن أولاء نقدم هذه الترجمة لدراسته الرائعة عن الخوارج والشيعة، نقدمها خالصة من فضول التعليقات الزائفة التى انتشرت بيننا، عادة حشو ترجمات كتب المستشرقين بها، انتشارا يدعو إلى بالغ الأسف، ونرجو أن تكون للقارئ العربى مصدراً ثميناً من مصادر العلم بتاريخ العرب والإسلام ونموذجاً يحتذى مناهجه حين البحث فى هذا التاريخ الذى لم نكدْ نحن الباحثين العرب أن نسهم فيه بما يُعتد به حتى اليوم، مع أنه تاريخنا نحن، وأخلق الناس بالمساهمة فيه». فلهاوزن: الخوارج

والشيعة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨ ص (ك).

(٩١) أسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ تصدير ص٧-٢٠.

(٩٢) وهما دراستان: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصديرها الشعوبي لهانز هنريش شيدر، الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية للوي ماسنيون، بالإضافة إلى نصوص غير منشورة حققها المترجم وملحق خطبة البيان، الإنسان الكامل في الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورة، النهضة، القاهرة، ١٩٥٠.

(٩٣) «بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية سمت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية حتى تعبر هوة اللانهاية بين المخلوق والخالق، تلك الهوة التي انبثقت عن ينبوع الروح السحرية فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين لديانتها وإدانتها. وفي حنايا هذا السعي الجميل تلبّثت مراراً لتستروح أنسام الانعتاق من أسر العبودية التي فرضتها على نفسها أزلية أبدية، حتى عُدت الحرية التي استباحتها لذاتها في لحظاتها العالية لوناً من التجديف بل الكفران. فما من عجب بعد هذا في أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنساني في تلك الحضارة، أعني عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهيه ومآسيه. والفكرة بدأت دنيوية وانتهت أخروية في توازن تام مع مآل الروح العربية التي استهلت وجودها قوية، أعني إنسانية، ثم خرت صريع العلة الأولى القاتلة، علة الاستقطاب الذي مزقها فأسلمها – في نهاية المطاف – إلى قوى خارقة، أعني لا إنسانية، أفما آن لنا اليوم معشر صحبي أن نستنبط العبرة كل العبرة من تطور تلك الفكرة؟» المصدر السابق ص١.

(٩٤) شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، النهضة المصرية.

(٩٥) «وسنوالي دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف الإسلامي، قرنين قرنين، حتى نستقصي تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق في الحياة الروحية في الإسلام» تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥.

(٩٦) يتضمن مجرد أربعة فصول تقليدية أشبه بالمقررات الجامعية. الأول عن المصادر، والثاني عن زهد النبي والصحابة، والثالث عن الحسن البصري وأصحابه، والرابع عن كبار الصوفية في القرن الثاني.

(٩٧) «قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء في تراثنا العربي حتى نعاني من وراء تمثله من جديد تجربة حية خصبة، من شأنها أن تهيئ لنا حاضراً أبدياً، في كيانه المتصل تجتمع إمكانيات تطورنا الروحي القومي. فتتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا الواعي وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضاري المأمول. وفي أهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الازدراء المتعالي، على الرغم مما قد يفيده كلامنا في أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها: من فوقها أو من ورائها سواء. فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبي كي ما نشد خيوط المصير إلى دول الإيجاب والبناء» الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢ ص ٧.

(٩٨) «نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السبيل، ونقول: أولياً، لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتمرد والخصب. فعلينا أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترثين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التي تزعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه التحرير الأكبر الذي نفذ في سبله رغماً عنهم. وأشهد أني توسمت هذا السيل يشق مجراه الظافر في نفوس الصفوة من

شباب لبنان فإليهم وإلى أترابهم من شباب العرب فى كل الأمصار أقدم هذه الصفحات التي تفيض بالإيمان بهم وبما ينتظرنا من مصير وضاء» المصدر السابق ص ٨ - ٩.

(٩٩) «ذلك الفعل الأصيل للإنسان فى تحقيق ممكناته، ونعنى به النزعة الإنسانية حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد فى معراج اللانهائية» المصدر السابق ص ٧ - ٨.

(١٠٠) «ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة - كمعبر إلى الصورة الجديدة - نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهى فى دور تكوينها ونشوئها - إذ للصوفية أثر خطير فى تشكيل تلك الروح فى هذا الدور - فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها فى تجربتنا الحاضرة فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور فى الحضارة المحتضرة، وهى المذهب الوجودى الذى يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة، شأنه شأن الأفلاطونية المحدثة فيما بين الحضارتين المتداعية والعربية أو اليونانية والأوربية الغربية» المصدر السابق ص ٨.

(١٠١) «والشعر من غير شك هو التعبير العاطفى المناظر للتجربة الصوفية فى الدور الأول للحضارة الوليدة. ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى فى تلك الفترة فى كل الحضارات.. وهو الشعر الوجودى» المصدر السابق ص ٨.

(١٠٢) وهنا يأتى الدين صورة ثالثة فى تناظر كامل مع الصورتين الأخريين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق وإلا لما كان فيه بعد غناء». المصدر السابق ص ٩.

(١٠٣) «وها نحن أولاء اليوم - معشر الشباب العربى المتوثب - بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة وكلنا لا نزال حيارى فى معرفة الطريق إليها. إنما يخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية التى عاناها أسلافنا هؤلاء. تلك منى دعوة وتحذير معاً» المصدر السابق ص ٦٩

(١٠٤) «إمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدرا نصدر عنه فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نريد إقامته فلسفة شاملة لجيلنا هذا فى العصر لا يعنى نبذ كير كجارد وهيدجر و ياسبرز فلولاهم لما عرفنا الوجودية والبحث عن مصادرها العربية، هم المصدر الأصلى نتمثلهم حتى يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم مثبتة القواعد، ثم لا ننبذهم بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكرى قائلين: إلى اللقاء فى الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة. ومن يدرى لعلهم أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين.» المصدر السابق ص ١٠٦ - ١٠٧.

(١٠٥) فأية روعة فى تقويم الحرية الفكرية نراها غير الرسول وأصحابه. إن فى هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية. وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها فى احتفالنا بمولده الكريم» المصدر السابق ص ١٦٠.

(١٠٦) «تلك هى الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس فى تطورها حتى الفكر العربى، وفيها نبدى فى الوقت نفسه المميزات البارزة للروح العربية، وبخاصة ما يتصل منها بالنزعة الإنسانية.» المصدر السابق ص ١٧٥.

(١٠٧) «ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجابا بهذا الجو الطليق الذى هيأه الإسلام للفكر فى ذلك العصر،

مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج. أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نأمل في إيجادها؟»

من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، ط / ١ النهضة ١٩٤٥، ط/٢، ١٩٩٣ ص ٢٦٣

(١٠٨) التأليف حوالى ٩٠ صفحة والترجمة حوالى ١٧٠ صفحة، أي الضعف.

(١٠٩) (ابن المقفع) تأليف جابريللي ، (باب برزويه) تأليف بول كراوس. (تعليقات على ابن المقفع) تأليف نلّينو.

(١١٠) المصدر السابق ص ٨٩ – ٢١٩.

(١١١) وسيجد القارئ أن أسلافنا هؤلاء بلغوا في التحرر الفكرى في أمور العقيدة مبلغاً عظيماً صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه بل أن نقترب منه. ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامي بعامة بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكر المتعمق الواسع الآفاق بعد أن ران علينا خلال سبعة قرون أو يزيد جمود شديد. فمن هذه المناهل الثرية الأصيلة المتدفقة ينبغي أن يكون دورنا واستلها منا» مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ج١، ١٩٧١ تصدير ٣-٤.

(١١٢) ثم إني – بطبعي – أرفض كل دعوى تدعى لنفسها أنها وحدها تملك الحق أو أنها وحدها تمثل الدين الصحيح، وشواهد تاريخ الأفكار أبلغ دليل على تهافت هذا الادعاء. والخير كل الخير في أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات، غنياً بشتى التجارب، حافلا بديناميكية الحياة، إن تعثر في الشكل نبذه أو استبدله. وإن افتقر في المضمون أغناه وتعمقه» مذاهب الإسلاميين ج٢ ص ٥– ٦.

(١١٣) «وبالجملة ففي الكتابين أفكار سياسية عصرية إلى أقصى حد. ولو قدر لولاة أمور المسلمين أن يراعوها حق رعياتها لما انهارت دولة الإسلام انهياراً لم تنهض منه حتى اليوم. ونحن نرجى أن يكون في تدبير المعاني المالية التي يتضمنها هذان الأثران النفيسان ما يحفزنا نحن العرب والمصريين بخاصة إلى أن ننشئ دولة الغد العربية الواحدة الشامخة «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» النهضة، القاهرة ١٩٥٤ ص٧٥.

(١١٤) Défense du coran contre ses cirtiques unicite Paris 1989 PP 4-8

ويضم:

١– ماذا يعني الوصف «أمي» الذي يطلق على النبي محمد (ضد شبرنجر، فنسك، هوروفتزبول.

٢– الموازاة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم (ضد جيجر، هيرشفيلد، سيدرسكى جانو –بل – أندريه – كليرمونت.

٣– معنى كلمة «فرقان» (ضد بلاشير).

٤– الافتراضات الخيالية لمرجوليوث.

٥– اجنتس جولدزيهر والقياس الخاطئ بين الإسلام واليهودية.

٦– الصابئون في القرآن (ضد بيدرسون، كارادى فو).

٧– الرسل في القرآن (ضد تخيلات فنسنك).

٨– قراءة هللنيستية خيالية للقرآن (ضد موير – بل آرثر)

٩– هل للبسملة مصدر في العهد القديم (ضد نولدكه – شفالى).

١٠– فشل كل محاولة لترتيب زماني للقرآن (ضد نولدكه، جريمه، بلاشير، بل).

١١- مشكلة الألفاظ الأعجمية في القرآن (ضد دفورجاك، فرانكل، جيفرى، مينانا)
١٢- حول النداء القرآني «يا أخت هارون» (ريلان، ايرهارت).
١٣- مشكلة هامان

(١١٥) Défense de la vie du prophète Muhammed contre ses detracteurs. Ed.Afkar. paris 1990 pp 5-6.

ويضم ستة فصول ومقدمة.
مقدمة: أسطورة محمد في أوروبا، عشرة قرون من الكذب الشرير والتهم الكاذبة.
١- صدق محمد فيما يتعلق برؤاه للملأ الأعلى.
٢- حسبة الرسول المفترَى عليها.
٣- سياسة محمد تجاه خصومه: محمد واليهود، محمد والمسيحيون، سياسة محمد تجاه العرب
٤- وفاء محمد بالعهود المعقودة.
٥- النظم الإسلامية والتأسيس النهائي لها من الرسول: الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة، الاختلافات بين الإسلام والاشتراكية.
٦- نقد الصحة التاريخية للرسالة، خطب الرسول وأحاديثه.

(١١٦) «هذه صفحات أملتها قشعريرة فكر تجلى له الموت على قمة العدم، فأضاء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة، وهي تنبع من عين الوجود. وها هي ذى تسلك الطريق إلى سدرة المنتهى حيث تلتقي ذروة البقاء بهاوية الفناء «الموت والعبقرية»، دار القلم، بيروت ص (جـ).

(١١٧) من الغربيين يميل إلى ستفانز فايج، وهيلدرن، وماريه بسكرنست، ونوفاليس، وأوغسطين، وموريس دى جران، ومن العرب والمسلمين يميل إلى امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة، والرازي وابن سينا والحارث المحاسبي والغزالي وعبد اللطيف البغدادي ولسان الدين بن الخطيب وابن خلدون والجزرى والسخاوى والشعراني ومسكويه وحنين بن إسحق وابن الهيثم وعلى بن رضوان المصرى والبيهقي والسموأل

(١١٨) «هذه دراسة بسيطة موجزة عن الوجودية قصدت منها إلى إعطاء القارئ العربي فكرة واضحة عن المذهب الذى اختلط اسمه في ذهنه بمعان ليست لها به أية صلة، رغم أن الوجودية مذهب في الوجود محدد تمام التحديد يقوم على مبدأ أساسى سهل بسيط، هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله. فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكونه. ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله. فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله، وذلك ضد مذهب القائلين بالماهية، أى الذين يفترضون ماهية سابقة على وجود الإنسان وعنها تنشأ أفعاله ووفقاً لها يحكم عليه وبها يحدده» دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط/١ ١٩٨٠ ص٥.

(١١٩) في الشعر الأوروبي المعاصر، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥، يتضمن دراسات عن رلكه في مصر، هيلدرلن، ولوركا، وسان جون بيرس، وكوكتو الشاعر والناقد. وكلوديل والشعر، ونيتشه، وشوبنهور وهيجل وعلاقتهم بالشعر والموسيقى، وهرمان كوهن واشبنجلر وعلاقتهما بالموسيقى.

(١٢٠) «الأدب الألماني في نصف قرن»، الكويت ١٩٩٤ سلسلة عالم المعرفة ١٨١.

(١٢١) تضم المقدمة حياته وشعره، والعلاقة مع الأميرة ماريه تورن، وتاكسس وتنقلاته في باريس، وألمانيا، وسويسرا، ونشاطه إبان الحرب العالمية الأولى وعن قصائده الأخيرة ومرضه ووفاته.

(١٢٢) «والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها، وبدوره يعطيها خصائص جديدة. فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، ومن ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة ميزتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً فى تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية، وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشبنجلر سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية. (ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦ ص٣٣)

(١٢٣) «وها نحن أولاء نجدد اليوم هذا النداء متوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة، كى تثبت الإنسانية فى عرشها من جديد فى العصر الذى سادت فيه الآلية، فاختنق الإنسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم. وكلنا أمل وثاب فى أننا نستطيع نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل أن نقيم إن عاجلاً أو آجلاً عالماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا» المصدر السابق ص (ح).

(١٢٤) «وأفلاطون هذا الحى، هذا الملهم الأكبر، هو الذى نقدمه الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة من أبناء هذا الجيل. نقدمه هنا مادة ساذجة حاولنا – قدر المستطاع – أن نستخرجها كما هى فى متحف التاريخ، أعنى كعضو حى فى روح الحضارة اليونانية. مثّل – هو وأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو – صيف هذه الحضارة – أى أوجها وأعلى ما بلغته من سمو حضارى، وهم – من أجل هذا – يكوّنون ثالوثاً عضوياً متحد الأقانيم، الأب فيه سقراط، والابن أرسطو، والروح القدس أفلاطون، إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التشبيه. واستعنا فى إعداد هذه المادة بالنتائج التى انتهى إليها قرن من الدراسات الفيلولوجية الدقيقة استخلصناها نقية من غبار النقد الفيلولوجى وأشعنا فيها الحياة بفضل المنهج الحضارى والتجربة الحية، حتى أتت – فى النهاية – تمثالاً من المرمر الناصع لا أثر فيه لصناعة الفنان. لكنه تمثال على كل حال. فدع لأولئك المؤمنين أن يتمثلوه فى نفوسهم حتى يستحيل إلى تجربة حية عميقة، ويشيع فى باطنهم روحاً جديدة، ويصوغونه على غرارها، فيكون ينبوعاً دافقاً من ينابيع الخلق الروحى المنشود».

أفلاطون، النهضة ط/٣، القاهرة ١٩٥٤، تصدير عام.

(١٢٥) «وها نحن أولاء نقدم لهذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة، راعينا فيها التطور الحى، أعنى الأشكال المستمرة والتوتر الفكرى الحاد والتناقض الخصب الذى ينحل على أساس المنهج التاريخى حتى نستطيع أن نجدد فى نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة حية هائلة لعلها أن تكون أعظم ما عرفته الروح الإنسانية من تجارب حتى الآن» أرسطو، النهضة المصرية ط/٢، ١٩٤٤ ص (ى).

(١٢٦) فوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة، وداعاً أيتها المعجزة الإنسانية الكبرى، وداعاً أيها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال. ها أنت قد حققت الصورة العليا للإنسانية وتجسدت كل القيم الأزلية، وهديت الإنسان سواء السبيل، وما على الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس صابرة فى كل نبيل من الفعال عن وحيك. وما علينا – نحن المؤمنين بقداستك المستلهمين لروحك – إلا أن نحاول اليوم جهدنا أن نجددك وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك، إن كان شىء من هذا فى الإمكان». خريف الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ط/٢، ١٩٤٦ ص (و).

(١٢٧) «وهكذا ينبلج من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث، والفضل فى ذلك لرجال الفلسفة فى العصور الوسطى جميعاً. فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية،

وانطلقت إلى طريق الحرية التى تسير فيه قدماً إلى مستقبل وضاء».
فلسفة العصور الوسطى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢ ص (يد)

(١٢٨) يضم (ربيع الفكر اليونانى) - بعد مناهج تاريخ الفلسفة والروح اليونانية - استعراضاً للمدارس الأيونية والفيثاغورية والإيلية وهرقليطس وأنبادقليس والذريين وأنكساجوراس والنزعة السوفسطائية التى تمثل عصر التنوير.

(١٢٩) سقراط، البداية والمنهج، ثم الأخلاق والطبيعيات والإلهيات، حتى صحة المصادر. ثم حياة أفلاطون والمشاكل الأفلاطونية، بداية بنظرية الصور ثم الطبيعيات والنفس والأخلاق والسياسة والدين والفن.

(١٣٠) لم نستطع - للأسف - الاطلاع على ثلاث دراسات له تمت فى بنغازى بليبيا عن «المدرسة القورينائية» بنغازى ١٩٦٩ كرنيادس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢. سونسيوس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢.

(١٣١) وذلك مثل أوغسطين، أريجين، بونافنتورا، لا تسليم، إبيلار، توما الأكوينى، دنرسكوت، وليم أوكام، كأعلام.

(١٣٢) «كشف رائع عن جانب رائع من عبقرية هذا المفكر العربى الفذ الذى نحتفل بتراثه العلمى هذه الأيام»، دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط/٣، ١٩٧٩ ص ١٤٢.

(١٣٣) «لاستعدنا هذه المكانة فى الفكر الإنسانى فى الحاضر والمستقبل، الذى نرجيه مشرقاً زاهراً إنسانياً عالمياً كما كان فى الماضى» المصدر السابق ص ١٦١.

(١٣٤) «لئن كانت الحرب الماضية قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كى يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك فى أن هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم وما اصطلح - حتى الآن - عليه من أوضاع فى أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة فى الوجود وفى الحياة، كى يضع مكانها نظرة أخرى كلها خصب وكلها قوة وكلها حياة. وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء، وشعور حى نابض بالنزوع إلى تطور روحى هائل تصاعد فيه قواه مندفعة متوترة حادة متوثبة خالقة تبدع - فى كل طور من أطوار هذا التصاعد - صوراً للوجود خصبة سامية، وقيماً للحياة جليلة عالية، فى الإيمان بها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفى تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز. وليس من شك فى أن الشعور بهذه الحاجة قائم فى نفوس أبنائه، تستطيع - إذا أرهفت النظرة - أن تكتشفه فيهم واضحاً حيناً، غامضاً فى معظم الأحيان، فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنح من قبل، واللوحة التى كانت مرتسمة فى مخيلة آبائهم للحياة السامية والوجود الممتاز قد بهتت ألوان الكثير من أجزائها، وانحسر عنها الضوء قليلاً قليلاً. وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشد الاحتفال، ويتبرمون بأشياء كانت من قبل فى موضع التقديس. وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل تندفع نحو الشك فى قيمة الكثير من مقدس الأشياء وتقتحم عيونها طائفة من المسائل كانت فى نظر السابقين مشاكل تقلق بالهم وتثير همومهم فكانوا يحيطونها بهالة من الرهبة والإجلال. فهذه الطبقة على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط فى كل شىء من القلق قد يصل إلى حد العذاب وفى حيرة متذبذبة تدفع ذات اليمين وذات اليسار».

نيتشه، النهضة المصرية، القاهرة، ط/٣، ١٩٥٦ تصدير عام.

(١٣٥) «وهى – من أجل هذا كله – فى حاجة إلى اكتشاف نظرة فى الوجود جديدة تؤمن بها وتحاول تحقيقها فى الحياة، ويكون فيها عوض عن تلك النظرة القديمة التى لم تعد تؤمن بها لأنه ليس فى وسعها بعد هذا الإيمان. ولابد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلة جهدها فى التوفيق بين متناقضاتها وفى حل ما تستطع من مشكلاته، حاسبة حسابها لكل ما يعج به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث. فليس حلا للمشاكل أن تلغيها أو تفر منها وتتناساها. فلكى تضمن – إذن – لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكى تكون لها قيمة – حقاً – فى السمو بالحياة والارتفاع بدرجة الوجود ولكى تكون قادرة على إشباع هذه الحاجة التى تشعر بها نحو خلقها وإيجادها، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بما فيه من أشكال وتعقيد. أما هذه الحلول السانجة الهينة التى تحل مشاكل العصر حلاً وهمياً بالفرار منها أو بإلغائها فلا نفع فيها ولا غناء، بل فيها الضرر كل الضرر والخسران كل الخسران. فلنكن على حذر من دعاتها ولنحاربهم بكل ما نستطيع، فليس فيما يدعوننا إليه من رجوع إلى نظرات فى الوجود قديمة، عشنا عليها حينا، واستطعنا من قبل أن نبنى عن طريق الإيمان بها مجداً إلا الضياع والخسران المبين. وليس هؤلاء الدعاة – فى الواقع – إلا دعاة اضمحلال يشيعون روح الانحلال ويخدرون أعصابنا بلحن الفناء الذى انحصرت مهمتهم فى الحياة.

وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا، حين فكرنا فى هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم خلاصة الفكر الأوروبى إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبى. وهو يناضل ويجاهد فى سبيل إعطاء نظرة فى الحياة وفى الوجود من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية وصورة جليلة سامية من صور الحضارة. نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة. نريد أن نوردهم هذه الينابيع الفياضة الحية التى تنبثق من الرجل الأوروبى فى تدفق وباستمرار». المصدر السابق، تصدير عام.

(١٣٦) «ولسنا نريد منهم أن يؤمنوا بمذاهب هذا الفكر ويسيروا فى الاتجاه الذى فيه سار، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته. فليس يعنينا من أمر هذا الإيمان شىء. وإنما الذى يعنينا والذى من أجله أخذنا أنفسنا بمهمة العرض والتحليل لهذا الفكر هو أن نمهلهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبى، ويتأملوا فى المشاكل التى أثار، والحلول التى قدم وأن ينظروا نظراً عميقاً فيه حرص وفيه جد فيما أتى به من نظرات فى الحياة وفى الوجود، كى يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دافعاً ومادة وأداة، من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التى باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة. نحن لا نقدم إذن حلولاً قد تم صنعها وإعدادها فأصبحت صالحة للاستهلاك. ونحن لا نتقدم إليهم بنماذج نهائية كاملة وليس عليهم من بعد إلا التقليد والاحتذاء. إنما نضع فى متناول أيديهم مادة ثمينة للتفكير الحى الخصب، وتحت أنظارهم أمثلة خليق بهم أن يتأثروها ويستلهموها وصوراً حية قوية لآخر ما وصل إليه الفكر الإنسانى فى تطوره وسموه كى يبدأوا نحوهم منها بعد أن يهضموها ويتمثلوها ويعلوا عليها بعد أن يكونوا قد بلغوها. ومن أجل هذا كله قد اخترنا من موضوعات هذا الفكر الأوروبى ما يمثله أحسن تمثيل، ويعبر عن سموه أصدق تعبير. فاخترنا الفلاسفة والمفكرين والشعراء الفلاسفة. ومن هؤلاء جميعاً لم نختر إلا أقدرهم على الإلهام وإثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر وأعظمهم أثراً فى تطور أوروبا الروحى وأشدهم عناية بمشاكل

الإنسانية الحقيقية وأحرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حرا يبدد ما قدس من أوهام. ثم اخترنا- من بعد هؤلاء- روح الحضارة الأوروبية نعرض تطورها ونحلل أدوارها، ونكشف عن جوهر كل واحدة منها، حتى تكون لدينا صورة كاملة للروح الأوروبية في نموها ووقوفها ومدها وجزرها ومنحنيات تطورها. وها نحن أولاء نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبي، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قوة وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة. ونحن نعلم - مقدماً- أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها. ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغراباً ونحس بقلبك وهو يهتز جزعاً منها وقشعريرة، ولكنا نعلم - أيضا - أن هذه الهزة هي القادرة - وحدها - على انتشالك من ظلمة الهوة التي أنت فيها إلى حيث نور الفكر الحر والنظر الصحيح إلى الأشياء، وأن هذه القشعريرة هي الخليقة وحدها بأن تدفعك إلى الخلق المستمر والإبداع. وتلك الصورة صورة فكر نيتشه» المصدر السابق، تصدير عام.

(١٣٧) يبدأ الكتاب بنظرة أولى لدورة التطور من اليونان إلى شوبنهور. ثم أربعة أقسام: الأول: طبيعة خارقة (وراثة متبناة، صورة قلقة، أزمة روحية، صداقة ماكرة، وحدة ضرورية، وهن صحي، الثقافة سريعة) وعصر مضطرب (قرن معقد، أعراض انحلال)، تحطيم الأصنام (أصنام الأخلاق، أصنام الفلسفة)، وحي زرادشت (إرادة القوة، هذا الوجود، الإنسان الأعلى). ويضع شعار القسم الثاني، «حضارتنا الأوربية تضطرب كلها منذ زمان في عذاب توتر يزداد سنة بعد سنة، كأنها موشكة على كارثة عظيمة فهي خلقة».

وشعار القسم الثالث « عنيفة منفعة ومثلها مثل السيل يندفع نحو النهاية.. خاف أن يراجع نفسه». وشعار القسم الرابع «أنا شدكم يا أخوتي أن تظلوا إلى الأرض مخلصين».

(١٣٨) «كي نستخلص منه دروساً لعلها أن تكون قاسية وشديدة الوطأة على دعاة الانحلال، ولكنها - من غير شك - أثمن ما نحتاج إليه في هذه السطور من دروس»

اشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢ ص٧ «تلك هي الدروس العالية التي يلقيها علينا اشبنجلر فلنأخذ بما فيها، إن كنا نريد حقاً أن نكون للتاريخ خالقين» المصدر السابق ص١٠.

(١٣٩) «كل هذا يدل على أن العذاب الذي تعانيه الحضارة الأوربية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوما أن تزول، وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهي مأساتها الطويلة الرائعة. لكن نداء غامضاً يصاعد من أعماق الوجود الحي آذاننا بميلاد روح حضارة جديدة - هل سمعت يا مصر هذا النداء» المصدر السابق، آخر صفحة ص ٢٠٥.

(١٤٠) يتضمن الكتاب ثلاثة أقسام: الأول الثورة الكوبرنيقية الثانية، والانتقال من التصور الآلي القديم إلى الرؤية الحيوية الجديدة عند الرومانسيين: هيجل وهيلدرلن، وفلاسفة الحياة: دريش ودلتاي وزمل وبرجسون، وثورة علوم الحياة على النموذجين الرياضي والطبيعي، والانتقال من العلية إلى المصير. والثانية روح الحضارة. والحضارة هي اللغة التي تعبر بها الروح عما تشعر به. وهي الظاهرة الأولية، الخلية الحية الأولى في الجسم. وهي مستقلة عن المادة. فقد حافظت غرناطة على روحها العربي في القاهرة وبغداد، حتى بعد مغادرة العرب الأندلس. ولها دوائر منعزلة منفصلة كالكائن الحي، هي الوجود الحقيقي، بتعبير هيدجر وكيركجارد. ويعرض لظاهرة التشكل الكاذب لتفسير التداخل الحضاري، والرموز الكونية. فكل فان رمز كما يقول جوته. ويصف الحضارة العربية بأنها حضارة

الكهف وحضارة السحر والقباب والتزين والموزاييك، في حين تطور الغرب إلى روح فاوست. والثالث قوى التاريخ، وهي الحياة الفعالة فيه، وكذلك الجنس وإرادة القوة وليس المخترعات والمال. الإنسان كون أصغر، حيوان مفترس في بيولوجيا السلطة والزمان. والتاريخ في الدم والأرض. أما النبالة فتنشأ في الأرض بواسطة إرادة البقاء، وينتهي الكتاب بثبت عربي بمؤلفات شبنجلر.

(١٤١) «ولكل أن يفهمها كما يريد وأن يستخلص من النتائج منها ما يشاء. أما أنا فأريدها لشيء واحد هو أن أحيا الوجود روحيا بعمق» شوبنهور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ص يب.

(١٤٢) يُذكر حوالي ثمانية عشر شاهداً شعريا من أبي العلاء وشاهد واحد من عمر الخيام. أشهر شواهد أبي العلاء مثل:

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا لراغب في ازدياد

وكل الشواهد من أبي العلاء تدور حول التشاؤم، وخطيئة آدم وترك الإنسان في العالم دون عون، وتمني عدم آدم، وعدم الإنجاب، وترك الذرية، فالأفضل قطع هذا الحبل، وأن الإنسان ما خلق إلا ليهلك، وتأمل قسوة الموت، والآلام، وخداع السعادة، ووهم اللذة، والشر أصل الوجود، والناس أشرار، وعن العزلة، والحب، والموت، والجبر - وأن الميلاد للموت. المصدر السابق ص٢٣٨ -٢٣٩، ص٢٥٩-٢٦٩، ص٢٧٨-٢٨٢.

(١٤٣) «في هذا الزمان الذي طغى فيه الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، وصار كل شيء يُقوَّم بالكم دون الكيف، والإنتاج العلمي لا النشاط النظري، حتى صارت البطون هي الغايات والعقول والقلوب وسائل لغايات. في مثل هذا الزمن لا شيء أنجع في رد الإنسان إلى مكانه الحقيقي أعني رده إنساناً، أوَّلاً يتميز عن سائر الكائنات بالفكر ويسعى إلى الغايات العليا التي استهدفتها الإنسانية ممثلة في الصفوة من كبار مفكريها على مر العصور؟. نقول لا شيء أنجع من الفلسفة المثالية والمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة في أقطابها الكبار الثلاثة: فشته وهيجل وشلنج» شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط/٢ بيروت ١٩٨١ ص (د).

(١٤٤) تذكر الخصائص العامة لفلسفة فشته ومراحل حياته ثم التركيز على نظرية العلم. كما تُذكر حياة هيجل ومؤلفاته وفلسفته ومذهبه. ثم يفصل شلنج، حياته ومراحلها ومذاهبه: فلسفة الطبيعة، وفلسفة الهوية، والأخلاق والدين.

(١٤٥) يتضمن سبعة فصول لكل منها مرحلة من حياته: الطلب والتنقل، وبينا، وبامبرج، وتورنبرج، وهيدلبرج، وبرلين. حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط/١

(١٤٦) «ننبه هنا إلى وهم شائع خصوصاً في البلاد العربية وهو تصور أن الوصف بالعظمى يتعلق بالمكانة السياسية وإنما الصحيح أنه يتعلق بأرض انجلترا في مقابل أرض فرنسا في شمالها الغربي المسماة باسم بريتاني». فلسفة القانون والسياسية عند هيجل، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، دار الفارس، عمان ط/١- ١٩٩٦- ص١٨٨.

(١٤٧) يرصد مراجع متتالية عن مفهوم الدولة للعلم وليس للاستعمال، المصدر السابق ص ٨٦/١١٢/ ٩١/ ١١٢/٢١٥/١٦١ كما يحيل إلى هوامش قليلة إلى هارتمان: فلسفة المثالية الألمانية، وإلى ناشر فلسفة الحق لهيجل وإلى بعض المراجع التي يحيل إليها هيجل نفسه .

(١٤٨) «على القارئ العربي إذ يتذكر وهو يقرأ هذا الفصل أن عروض الشعر الأوروبي يختلف كل

الاختلاف عن عروض الشعر العربي، إذ يقوم النظم فى الشعر الأوروبى على الإيقاع، والإيقاع يقوم على المقاطع الطويلة والقصيرة وعلى الفاصلة فى وسط البيت وعلى النبرة». فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الشروق، بيروت، دار الفارس، عمان ط/٢ -١٩٩٦ وتصدير عام باريس ١٩٩٣ ص ٣٠٢.

(١٤٩) يتضمن الكتاب قسمين بلا عناوين: الأول فصول عن التمهيدات، وشروط الفن، والجمال، والمثل الأعلى والجمال الفنى والفعل والعالم الخارجي والفنان. والثانى عدة فصول عن الفن الكلاسيكى (الفن المثالى) والرومنتيكى والشعر الملحمى والغنائى والمسرحى.

(١٥٠) «تنبيه : أرسطو فى العصر القديم وكانط فى العصر الحديث، هما قمتا الفكر الفلسفى، وقد كرسنا لأولاهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً فلا أقل من أن نَخُصّ ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء أمانويل كانط، وكالة المطبوعات ، الكويت ط/١ ١٩٧٧.

(١٥١) الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩.

(١٥٢) قام المؤلف بمراجعة ترجمة د. عبد الغفار مكاوى «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» الدار القومية ،، القاهرة ١٩٦٥

(١٥٣) فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

(١٥٤) للأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الرابع «فلسفة التربية والدين» لعدم توافره، وأغلب الظن أنه مكتوب بنفس طريقة الجزأين الثانى والثالث .

(١٥٥) «تنبيه: هذا مدخل جديد إلى الفلسفة عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة لحقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها ودفاعنا فيه ضد هجمات المنتقصين منها أو المزيفين لماهيتها وأهدافها. وأكدنا أهميتها الكبرى فى الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ فى تحقيق معنى الإنسان وإدراك مدلول الحياة وسر الوجود. ثم قفينا على ذلك بعرض مشاكلها الرئيسية الثلاث: مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، والإلهيات وحرصنا فى هذا العرض أن نبرز - خصوصاً- آراء المعاصرين حتى يعرف القارئ ما انتهى إليه الفكر الفلسفى فى هذه المشاكل ، ونبين المكانة العظمى التى لاتزال الفلسفة تمثلها فى الفكر الإنسانى وفى فروع المعرفة على اختلافها .. وسيحقق هذا الكتاب الغاية منه إن استطاع أن يبصر الناس بحقيقة الفلسفة وأن يحثهم على التفكير فيما تثيره من مشكلات وأن ينهجوا نهجها فى كل ما يتناولونه من وسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة» مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط/١ ١٩٧٥، ط٢/ ١٩٧٩

(١٥٦) ويحيل إلى الجوينى والرازى وابن سينا وابن رشد والثعالبى والسيوطى وابن الحاجب وابن جنىّ وابن قتيبة وابن الأنبارى والسكاكى .

(١٥٧) «حتى نظل فى ميدان النظر المحض بعيدين كل البعد عن التعزير والوعظ، مما هو مزلق الخطر فى كتب الأخلاق. وهدفنا هو أن نوقظ فى القارئ الإحساس بعمق المعانى الأخلاقية، وأن ندفعه إلى الأمل المستمر فى سلوك الإنسان» الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥

(١٥٨) فى القيم الاخلاقية يحيل إلى نيتشة وشيلر وهارتمان وسارتر وفى مبادئ الحياة الأخلاقية يذكر أخلاق المنفعة (اللذة والمنفعة والرواق) ، والعقل (كانط) والطبيعة (آدم سميث، روسو، جويو، شوبنهور، اشفيتسر) ، والإرادة (نيتشة) ، والشخص (مونييه، شيلر) .

(١٥٩) فى العقل كأساس القيمة يشير الى الحسن والقبح عند المعتزلة، وفى الإنسان يحيل الى التصوف .

الإسلامي ودور المحبة فيه . وتعريف الحارث المحاسبي لها من «الرسالة القشيرية» وتعريف الجنيد مقارنة بأفلاطين، وكذلك المحبة الإنسانية العالمية عند البسطامي وابن عربي . وفي التواضع يذكر آداب الصوفية عند الجنيد والبسطامي والفضيل بن عياض، وفي السخاء يحيل الى تحليلات الصوفية في الرسالة القشيرية

المصدر السابق ٩٥ ـ ٩٦ /٢٠٣ ـ ٢١٩/٢٠٤ ـ ٢٢٠

(١٦٠) «قصدت في هذا الكتاب أن أعرض موضوعات المنطق الصوري والرياضي عرضاً شاملا متصلا، استقصي فيه المسائل في تطورها حتى أبلغ بها إلى آخرصورها ومختلف الآراء التي أدلى بها كبار المناطقة في العصر الحديث، متخذا في معظمها موقفا جزئيا خاصا يتناسب مع سياق العرض، دون أن ألتزم موقفاً موحداً يستهدف الأصالة أكثر مما ينشد الاستقصاء لأنني لم أرد به أن يكون تعبيرا عن الفلسفة التي أو من بها وأشارك في إيجادها والتي أعلنت في برنامجي لها في «الزمان الوجودي» عن منطق خاص بها ينبثق عنها لأن هذا المنطق الذي أعلنت عنه لايزال عندي في دور التكوين» . والمنطق الصوري والرياضي، النهضة جـ٢ / ١٩٦٣.

(١٦١) يحيل إلى التعريفات للجرجاني ، وشرح القطب على الشمسية ، والتوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، ومنطق المشرقيين لابن سينا، وحاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار، والبصائر النصيرية للساوي، والسلم المندرق، والمناظرة بين السيرافي وأبي بشر، والسرخسي ، ويحيى بن عدي والرماني، ويأتي بأمثلة من الشعر العربي (الفرزدق) لبيان الإفراد والاستغراق، ومن القرآن للشرطية المتصلة، ومغني اللبيب لابن هشام، و ابن حزم ، والغزالي ، ورأي المستشرق نولدكه في أثر المنطق الأرسطي على المنطق العربي، والمراجع الأجنبية، المصدر السابق ص١٠.

(١٦٢) «وعسى أن يكون فيه ما يفيد في توجية البحث العلمي الذي لم يثمر بعد في العالم العربي ثماره المرجوة على المنهج السديد» مناهج البحث العلمي النهضة ١٩٦٣ ص٨

(١٦٣) جان بول سارتر. الوجود والعدم ، دار الآداب، بيروت ط٢، ١٩٦٦.

(١٦٤) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، المؤسسة المصرية ، القاهرة ١٩٦٣.

(١٦٥) بنرويي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا . المجلس الأعلى لرعاية العلوم والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الأنجلو المصرية ١٩٦٤ .

(١٦٦) «وكلاهما (النقد التاريخي ومنهج التاريخ) لم ينفذا بعد النفاذ الكافي في الدراسات العلمية بالعربية ... وجل مانشر في العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بآفة مستعصية من جرّاء هذا الافتقار إلى المنهج في دراسة التاريخ وتحليل النصوص وإلى هذه الغاية من تمكين الدارسين من القيام بأبحاث تاريخية علمية سليمة المنهج محكمة النتائج قصدت من ترجمة هذا المجموع ». لأنجلو اديسونوبوس : النقد التاريخي ، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١، تصدير عام ص ٩ـــ١٤.

(١٦٧) «ولاضير علينا من اتخاذ هذا الدرس في الحياة. فإن المصير يضعنا أحيانا في مأزق وجودية لاسبيل إلى الخلاص منها إلا بالزهد والعزوف والاستشهاد» جوته: الأنساب المختارة ، النهضة ١٩٤٥ تصدير عام ص(جـ)

(١٦٨) «وكان الناشر فرومان ـ شأنه شأن كبار الناشرين في أوربا وفي العالم العربي في عصره الزاهر ـ رجلاً واسع الاطلاع» ، المصدر السابق ص (هـ).

(١٦٩) هناك أبيات صدى لسورة الفاتحة وأخرى للسور «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال مسنون»، «هل أنبؤكم على من تنزل الشياطين»، «تنزل على كل أفاك أثيم»، «يلقون السمع وأكثرهم كاذبون»، «والشعراء يتبعهم الغاوون» ، «ألم ترأنهم في كل واد يهيمون»، «يقولون مالا يفعلون»، «من يعمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها» «وماربك بظلام للعبيد»، «من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهب كيده» ، «إن أوهن البيوت لبيت العنكبوت»، «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم»، «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً بعوضة» ، جوته : الديوان الشرقي .

(١٧٠) يسمى جوته أسماء أجزاء ديوانه بأسماء إسلامية مثل كتاب حافظ، كتاب تيمور، كتاب زليخا، كتاب البارسي . وبعض أسماء الكتب موضوعها إسلامي مثل كتاب (المغنى) موضوعه الهجرة، وكتاب (التفكير) من أقوال الفردوسي والرومي، وكتاب (الحزن) من أقوال النبي وتيمور ، وكتاب (الحكم) من أقوال أنوري، وكتاب (الخلد) عن أهل الكهف. الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ ط/٢ ص ٧٦/٩٨/١٠١/١٨٠/١٩٣/٢٣٥/٢٤٦/٢٥٠.

(١٧١) جوته: جيتس فون برلشنجن، الكويت ١٩٧٩ سلسلة المسرح العالمي ١١٧

(١٧٢) جوته: فاوست، الكويت ١٩٨٩ (ثلاثة أجزاء) . وللأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الأول الذي يتضمن مقدمة المترجم المسرحية .

(١٧٣) برشت : الأم شجاعة وأولادها ، الإنسان الطيب في ستسوان : النهضة، القاهرة ١٩٦٥ .

(١٧٤) وإذا كان النجاح في واقع الحياة من حظ من يسلكون مسلك سنشوبنثا فتباً لهذا النجاح الوضيع الدنيء بل تبًا للإنسانية كلها إن صارت كلها من نوع سنشوبانثا وعدمت كل دون كيخوته»، ثربانتس، دون كيخوته، النهضة القاهرة ١٩٦٥ .

(١٧٥) «وحسبنا هذا القدر في تقويم هذه التحفة الرائعة من تحف الأدب الأسباني التي ترجمناها ها هنا إلى العربية لأول مرة ، والتي تعد – على صغر حجمها – من روائع الأدب العالمي «حياة لثريودي تورمس، باريس ، الكويت ١٩٧٦ ص٣٣وهي من منشورات المعهد الأسباني العربي للثقافة في مدريد. كلا سيكيو في اللغة الأسبانية، الكتاب السادس.

(١٧٦) لم نستطع للأسف الاطلاع على باقي الترجمات المعلن عنها في الروائع المائة وهي إيشندورف من حياة حائربائر، فوكيه : أندين، بيرون : أسفار أتشيلدهارولد، لوركا: مسرحيات، برشت: دائرة الطباشير القوقازية، درنمات : علماء الطبيعة، هيلدرلين : هيبريون، رلكة: صحائف مالتي برجه. أيونسكو : فتاة للزواج

(١٧٧) لم نستطع للأسف الاطلاع على ديواني الشعر المعلن عنهما «مرآة نفسي»، «نشيد الغريب» وكذلك على القصص الثلاث: «التسلسل»، «لن أختاره»، «جابر بن حيان».

(١٧٨) «فإن وجد فيه الشباب القلق من أبناء هذا الجيل صورة صادقة لشيء ما يجول في نفوسهم حينما ينطوون عليها ويفتشون في أتاويهها، وكان في هذا بلسم لقلوبهم المكلومة بجراح الشك والحيرة والتوثب نحو المجد ونشدان البطولة في أروع معانيها، فبها ونعمت. وإن رأوه من القتامة والغموض والإسراف في القلق والقسوة في تشريح الحياة، بحيث لا يتصل بنفوسهم القانعة الراضية السمينة فهنيئاً لهم هذه البرءة والصفاء، ولست ألتمس منهم أن يعكروهما بقراءة مثل هذا الكتاب. وكل ما أسألهم إياه أن يضعوا إكليلا من الزهر الأزرق على قبر الشهيد إن مروا به عابرين» هموم الشباب.

وكالة المطبوعات ١٩٧٧ ط / ٣

(١٧٩) «إهداء: إلى الأفعى الرهيبة التى أوردتنى موارد الخطيئة فى جحيم الشهوات فاقتحمت على برجى العاجى، أنا الأعزل، واختطفتنى ثم قذفت بى من حالق فى التيار المتدفق لنهر الحياة، وما كنت أعلم السباحة، فهويت فى القاع مرات كانت تنتشلنى فيها بشفقها الذهبى الزائف، فلا ألبث حتى أغوص من جديد فى أسوأ قرار إلى أن أسدل الستار على ختام تلك المأساة، إليها أهدى هذه الصفحات التى سطرتها بيمينها سائلاً الله لها الغفران ولى الرضوان. شهيد الشباب» المصدر السابق، الإهداء.

(١٨٠) تقول كارمن:

الحب طير مريد	حر دواما شريد
إن لم تقع فى غرامى	وقعت لما أريد
لكن إذا همت فاحذر	منى فحُبى شديد

ويقول الفريد: ذات يوم طاف من أعلى الأثير طائف النشوة فى القلب الكسير

نشوة الحب لها وقع كبير

المصدر السابق ص ١٠ / ١٧.

(١٨١) «إلى سلوى، ابتهال واعتراف

أعيش فى وطنى، ووطنى منفاى، تمرح الدنيا حولى وكلتى أنا وحدى الذى أنوح، أنا موحد وفى توحيدى حيوية الوثنية

بل أناوثنى وفى وثنيتى صفاء التوحيد

توحيدى حرية الخالق بإزاء المخلوق. أما غيرى فتوحيده عبودية المخلوق للخالق والخالق للمخلوق سواء وثنيتى تقدس اللمس وتفزع من طغيان البصر

وثنيتى تمجّد الجسد وتهزأ بدعوى الروح

أجل فى كيانى عصارة حياة لن أبتاع بها كوثر الأوهام» .

«النور والنور»، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ ص (و).

(١٨٢) «غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود. وها هنا صورة إجمالية لمذهب فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان»

الزمان الوجودى، النهضة، القاهرة ١٩٤٥.

(١٨٣) مثل تور اندريه: شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها. جولدزيهر: العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث.

(١٨٤) تلك هى الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التى قلنا إنها غاية الموجود»

«موسوعة الفلسفة» ج١ ص ٣١٧.

عبد الرحمن بدوي:
الفيلسوف المتوحد

د/ أحمد صبحي

أمر يحيرني: لماذا أنجبت مصر - في زماننا المعاصر - ما لم تصل إليه جميع الدول العربية من المفكرين النابغين؟

أريد أن أتحرر من أي تحيز. ولا أحب أن أكرر مقولة **مصطفى كامل**: (لو لم أكن مصريا لوددت أن أكون مصريا) فهذه مقولة قالها في زمن جثم فيه الاستعمار على معظم أرجاء العالم الإسلامي ووجه سهام نقده إلى مصر، باعتبارها مهد الحضارة، إن الإنسان ينبغي أن يرضى بما أراده الله له من حيث المنشأ والموطن، وعليه - بعد ذلك - أن يسعى للتحرر من العوامل الجغرافية والاقتصادية والسياسية، إن كانت معوقة لنبوغه. إننا لو استعرضنا أسماء كبار أساتذة الفلسفة في العالم العربي في القرن العشرين فلن نجد من يطاول **زكي نجيب وعبد الرحمن بدوي**.

هل أقول مقولة الصديق **عبد الغفار مكاوي**: «مصر ولّادة»: أي ولود، ولكن ذلك لا يفسر الأمر إلا بأنها إرادة الأقدار {**يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما**}.

فلا فضل لأم البنين فيما أنجبته، كما لا ينبغي أن تتحمل العقيم أدنى قدر من الزراية.

هل نرد الأمر إلى (عبقرية المكان) كما فعل **جمال حمدان**، فنقول باجتماع موقع جغرافي أمثل مع وضع طبيعي مثالي في تناسب وتوازن، ربما، وإن كانت عنده قد تفسر ذيوع الشهرة وعلو الصيت، فربما كان **الشوكاني** أغزر إنتاجا وأعمق فكرا من الشيخ محمد عبده، ولكن الأول لم يبلغ صيت الأخير ولا شهرته، ولكن الأمر بالنسبة لزكي نجيب وعبد الرحمن بدوي ليس كذلك إن قارنّاهما بسواهما من أساتذة الفلسفة في العالم العربي، ولكنها العبقرية الحقة في نموذجين فريدين.

وقد أضاف **العقاد** إلى التساؤل بعداً آخر في حديثه عن الشيخ محمد عبده(١) حين أشار إلى أن معظم مفكرينا نشأوا في الريف ثم كان ظهورهم ونبوغهم في المدينة، وهو أمر يصدق تماما على الاثنين، فما عسى أن يكون ذلك التفاعل بين الريف

والمدينة، في نبوغ النابغين وظهور المفكرين؟ لست أدرى!.

هذه مقدمة كان لابد منها قبل الحديث عن **عبدالرحمن بدوى** الذى أغنانا عن التنقيب عن سيرته بما كتبه عن نفسه في موسوعته الفلسفية التى انفرد بتأليفها، وفيها يتبين أنه ألف أكثر من مائة وعشرين كتابا حتى عام ١٩٨٤ إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التى ألقاها في المؤتمرات الدولية بالعربية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والأسبانية.

وقد يظن من يسمع هذا عنه أنه تفرغ تماما للفلسفة كما تفرغ جمال حمدان للجغرافيا، وأنه لم يشغل نفسه بشيء سوى العلم، غير أن من يعرفه في شبابه، ومن اطلع على سيرته، يعرف أنه خاض في السياسة وأنه كان عضوا في حزب (مصر الفتاة) (من ١٩٣٨- ١٩٤٠) ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطنى (من ١٩٤٤- ١٩٥٢) [ص ٢٩٦ من المجلد الأول من موسوعة الفلسفة] وأنه اختير عضوا في لجنة الدستور التى كلفت - في يناير ١٩٥٣- بوضع دستور جديد لمصر.. وأنه أسهم -خصوصا - في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات، وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس ١٩٥٤ ثم يعلق قائلا: «ولكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطى السليم، ووضعوا بدلا منه دستور ١٩٥٦ الذى صادر الحريات وكان مسندا للطغيان الذى استقر بعد ذلك لعدة سنوات» [نفس الصفحة السابقة]، ولنا على هذه الفترة من اشتغاله بالسياسة ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: تتعلق بانضمامه إلى حزبين عرفا بالتطرف الوطنى - إن صح التعبير - فهل كان ذلك إيمانا منه بالعبارة التى أوردها في كتابه عن **رابعة العدوية**: «إن الاعتدال من شأن الضعفاء والتافهين، أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ»؟[٢].

الملاحظة الثانية: إن استقرار الطغيان - الذى أشار إليه - أدى إلى تفرغه التام للعلم، تماما كما أدى استيلاء **معاوية** على السلطة إلى أن طلق نفر من المعتزلة

السياسيين السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة، كما ورد في تفسير نشأة المعتزلة. ويعلق الدكتور على النشار على هذه الرواية بقوله: كثيراً ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسة.. اعتكاف على العلم(٣)..

وقد جعله تكوينه الفكرى جامعا بين الأصاله والمعاصرة، الأصالة حين تتلمذ على الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذى يصفه بأنه كان مثالا كاملا للإنسان، نبالة نفس ومكارم أخلاق، كما كان عالما بالعلوم الإسلامية......، والمعاصرة حين تلقى العلم على أيدى نخبة من كبار أستاذة الفلسفة الفرنسيين وعلى رأسهم لا لاند.

ولكن هل كان بدوى مائلا إلى نهج المستشرقين فى ميدان الدراسات الاسلامية وعلى رأسهم باول كراوس، إنه يشير إلى أن لكرواس اليد الطولى فى توجهه فى ميدان انتقال التراث اليونانى إلى العالم الإسلامى، بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجى الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين، فضلاً عن أنه – فى ترجماته لدراسات المستشرقين – لا يلجأ إطلاقاً إلى التعقيب عليها من منظور إسلامى كما فعل الدكتور عبد الهادى أبو ريده رحمه الله، ولكن من الخطأ أن يؤخذ ذلك عليه أو أن يتهم بضعف عقيدته، إذ كان ذلك هو منهجه فى كتب التراث، أن يقدم النص فى أمانة وموضوعية، يستوى عنده أن يكون حديثه عن المعتزلة أو الأشاعرة أو الإسماعيلية، اللهم إلا إذا كان النص يثير لديه الشكوك.

. كما فعل فى حديث فريد الدين العطار، فيما نقله عن رابعة العدوية، والذى وصف ما يرويه بأنها أساطير، إذ الأمر هنا لا يتعلق بالعقيدة وإنما بالحقيقة المجردة التى يرى أنها أولى بالاتباع، وفقا لمنهجه، فهو يرى أنه لا يكتب للمسلم بخاصة، وإنما للمثقف بعامة.

ومن ناحية أخرى ليس من بين مؤلفاته باللغة العربية كتاب له طابع أيديولوچى على خلاف الأمر لدى زكى نجيب الذى تعد معظم مؤلفاته – منذ الستينيات – متعلقة بمشكلة الأصالة والمعاصرة حيث لجأ إلى دراسة نقدية لتراثنا الفكرى، والمنهجان – فى رأيى – متكاملان ومطلوبان.

وبصفتى مشتغلا بالفلسفة الإسلامية فإننى أقرر أنه بالرغم من أن عبد الرحمن بدوى كان موسوعة كاملة فى مختلف فروع الفلسفة مؤلفا ومترجماً من عدة لغات أوربية، فإن فضله على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية لا يجارى، فما كتبه فى غيرها كان يمكن أن يقوم به غيره تأليفاً أو ترجمة، أما ما قام به فى نطاق الإسلاميات - وبخاصة تحقيقاته على مخطوطات - فإنه ينوء به فريق كامل من المشتغلين بها، ولا يقدر على ذلك غير عبد الرحمن بدوى، وهذا بعض ما كتبه فيها، تأليفاً أو ترجمة أو تحقيقا:

١- من تاريخ الإلحاد في الإسلام

٢- أرسطو عند العرب

٣- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى

٤- شخصيات قلقة فى الإسلام

٥ - منطق أرسطو

٦- رابعة العدوية

٧- شطحات الصوفية

٨- منطق أرسطو (الجزء الثانى)

٩- روح الحضارة العربية

١٠- الإشارات الإلهية، للتوحيدى

١١- الإنسان الكامل فى الإسلام

١٢- منطق أرسطو (الجزء الثالث)

١٣- الحكمة الخالدة، لمسكويه

١٤- فن الشعر، لأرسطو

١٥- البرهان من الشفاء، لابن سينا

١٦- عيون الحكمة، لابن سينا

١٧- فى النفس، لأرسطو

١٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام

١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب

٢٠- أفلوطين عند العرب

٢١- مختار الحِكَم، للبشر بن فاتك

٢٢- الخوارج والشيعة، لفلهاوزن

٢٣- الخطابة، لأرسطو طاليس

٢٤- تلخيص الخطابة، لابن رشد

٢٥- مخطوطات أرسطو فى العربية

٢٦- مؤلفات الغزالى

٢٧- مؤلفات ابن خلدون

٢٨- فضائح الباطنية

٢٩- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى

٣٠- رسائل ابن سبعين

٣١- فن الشعر، لابن سينا

٣٢- ابن عربى.. لأسين بلاثيوس

٣٣- الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى

٣٤- مذاهب الإسلاميين

٣٥- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية

٣٦- التعليقات، لابن سينا

٣٧- رسائل الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى

٣٨- مذاهب الإسلاميين جـ٢

٣٩- أفلاطون فى الإسلام

٤٠- صوان الحكمة، لأبى سليمان السجستانى

٤١- تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى

٤٢- دراسات ونصوص محققه فى تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب.

وترجمة عن الفرنسية:

1- La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe.

2- Philosophie et théologie de L' Islam a L'epoque classique.

3- Histoire de la philosophie en Islam 2 vols.

4- Quelques Figures et thèmes de la philosophie Islamique.

فضلا عما كتبه عن بعض مفكرى الإسلام فى كتاب:

History of Muslim philosophy.

هذا ما كتبه فى الفلسفة الإسلامية حتى ١٩٨٤ نقلا عن سيرته الذاتية فى موسوعة الفلسفة التى صدرت ١٩٨٤ وأعتذر عن عدم متابعة ما ألفه بعد ذلك.

إنه - حقا- من فضل الله علينا- نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية - أن ظهر عبد الرحمن بدوى، نمط فريد من الأساتذة والمفكرين يتعذر أن يكون له مثيل.

لقد سعدت بالعمل مع أستاذى الدكتور عبد الرحمن بدوى أربع سنوات من أواخر عام ١٩٦٩ إلى صيف ١٩٧٣ فى ليبيا، وما من أحد يسمع منى ذلك إلا ويقول: وكيف تعاملت معه؟، فالانطباع السائد عنه أنه متجهم مترفع عن صحبة الناس وإنك إن اقتربت منه فقد تمسك سخريته اللاذعة دون مناسبة، وحقيقة الأمر أنها غلالة رقيقة يخفى بها عبد الرحمن بدوى حقيقة مشاعره وخصاله التى تماثل خصال جماعة الملامتية، تلك الطائفة من الصوفية التى قيل عنها إنها كانت تُظهر شراً وتضمر خيراً وتحرص على أن يلومها الناس، اهتك عنه تلك الغلالة الرقيقة من التجهم والترفع، حينئذ سيتفجر لك: ينبوعاً من العلم فى شتى جوانب المعرفة.

قد تعرفون عن عبد الرحمن بدوى أنه شاعر وأديب، كان الشعراء فى ليبيا يدعونه إلى مجالسهم ليثقفهم فى علم العروض والأوزان والقافية، بل كان أساتذة اللغة العربية من دار العلوم يسألونه فى مشكلات لغوية فى صميم علوم اللغة وفقهها.

ويذكرني عبد الرحمن بدوى[٦] وما عاناه من أيام سيئة فى آخر مقامه بليبيا، وقد تعرض للاعتقال ومصادرة كتبه واقتحام بيته فى حركة همجية بربرية من جانب اللجان الشعبية، على أثر وشاية خسيسة، يذكرنى بما وقع للغزالى الذى يروى عنه أنه تعرض لعصابة من قطاع الطرق فى طريقه إلى الحجاز، وبعد أن سلبته كل ما يملك اندفع إلى رئيس العصابة قائلا: خذ متاعى ومالى ولكن دع لى هذه الكراريس التى فيها العلم الذى أفنيتُ فيه عمرى، فما كان من رئيس العصابة إلا أن ضربه على رأسه قائلا: كيف أنت عالم إذا لم يكن العلم فى رأسك، يقول **الغزالى**: فآليت على نفسى - بعدها- أن أحفظ كل كتاب يقع تحت يدى حتى لا يسلبنى العلمَ قاطعُ طريق»، أقول: كان بدوى أشد حرصا من الغزالى فقد استوعب الدرس قبل مصادرة كتبه- وقد كانت تملأ كل جوانب شقته- ومن ثم لا تجد انقطاعا فى التأليف بين سنتى ١٩٧٣، ١٩٧٤ وإنما تواصل وعطاء، فإن له ذاكرة يُغبط عليها مكنته من معرفة اللغات الأوروبية التى يعرفها، وقد أضاف إليها الفارسية حين انتدب للتدريس فى إيران عام ١٩٧٤، كما مكنته أن يستوعب كل ما يعى من معارف متنوعة فى شتى العلوم.

- ٢ -

وصف عبد الرحمن بدوى كتابه: (مذاهب الإسلاميين) بالقول: «كتاب يشتمل على أعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليونانى من ناحية، والتراث الفكرى الإسلامى من ناحية أخرى، ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكرى خاص امتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية فى تاريخ الإنسانية، ومن هنا فإن من الواجب أن يدرس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا فى الفكر العالمى».

١- يقع الكتاب فى مجلدين كبيرين: يقع المجلد الأول فى ٧٥٠ صفحة، وقد صدرت طبعته الأولى عن دار العلم للملايين فى بيروت فى يناير ١٩٧١ عن المعتزلة والأشاعرة، وقد تناول فيه الأصول الخمسة لدى المعتزلة ثم أهم الشخصيات: كواصل

بن عطاء وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ثم أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم، عارضا لجليل الكلام، أو بالأحرى (الإلهيات)، ثم دقيقه أو (الطبيعيات) وقد استغرق هذا الجزء ٤٨٥ صفحة، ولما كان أعلام المعتزلة من البصريين فإنه لم يفرد لمعتزلة بغداد مكانا فى كتابه.

ثم انتقل إلى أعلام الأشاعرة بدءاً بمن تنسب الفرقة إليه وهو أبو الحسن الأشعرى ثم الباقلانى والبغدادى والجوينى، ويقع حديثه عنهم فى ٢٦٠ صفحة.

ولما لم تكن للأشاعرة آراء متميزة فى دقيق الكلام فإنه لم يلتزم بتصنيفه السالف بصدد المعتزلة، من تقسيم الكلام إلى جليل ودقيق، حيث طفت موضوعات أخرى كنظرية (الكسب) لدى الأشعرى ونظرية (الإمامة) لدى الباقلانى، ثم تحديد الأصول التى اجتمع عليها أهل السنة والجماعة لدى البغدادى، وأخيراً دخول الأشاعرة معترك الرد على الفلاسفة فى شخص الجوينى.

وهو فى هذا - كله - يستند إلى كل المصادر المتاحة، لا يكاد يفوته منها كتاب، وكذلك إلى المراجع الهامة، عربية وأجنبية.

ومع أنه يمكن أن يعد كتابه وثائقياً، لكثرة ما أورده من نصوص فإنه لا يخلو من تعليقات مفيدة كالرد على من نسبوا حرية الإرادة لدى القدرية والمعتزلة إلى يوحنا الدمشقى أو إلى الأثر المسيحى.

ومع أن من وردت أسماؤهم من أعلام المعتزلة والأشاعرة قد ورد الحديث عنهم فى كتب أخرى فإن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى أكثر شمولا وأوفى بالغرض، حيث يعرض لأمور لا أظنها فى كتب غيره، فإن ورد الحديث عن ردود المعتزلة على المرقونية أو الديصانية أو المانوية فإنه يعطى القارئ فكرة مفصلة عن هذه النحل.

وإن ورد ذكر أن نفقة أبى الحسن الأشعرى كانت سبعة عشر درهما فإنه يوضح للقارئ قيمة هذه العملة بالفضة آنذاك (ص٥٠٢).

وإن ذكر أن عبد القاهر البغدادى عاش فى خراسان، ومع أن الكتاب فى العقائد وليس فى التاريخ السياسى، نحو ما ذكر، فإنه يتوسع فى الحديث عن خراسان [من

ص ٦٤٨ - ٦٦٠] بحجة أن خراسان لم تلق عناية كافية من الباحثين، مع أنها كانت أخصب البلدان الإسلامية بالتيارات الكلامية.

على أن هذا التوسع قد جاء على حساب موضوعات أخرى تفوقها أهمية، فهو لم يشر مثلا إلى معتزلة بغداد، أو بالأحرى لم يفرد لهم مكانا فى كتابه مع أنهم قد أثاروا المشكلات الكلامية التى أحدثت جلبا مثل مشكلة (خَلْقِ القرآن)، كما أنه توقف بصدد الأشاعرة عند الجوينى، ومعلوم أن من جاءوا بعده كانوا أشد تأثيراً فى الفكر الإسلامى مثل الغزالى، أو أقوى جدلا مع الفلاسفة مثل الشهرستانى، ولكن الدكتور بدوى توقف حيث كنا نطمع منه إلى مزيد، سواء بالنسبة للمعتزلة أو الأشاعرة، بل إننا كنا نطمع منه عن أن يحدثنا عن فرق إسلامية أخرى كالظاهرية ومذهب السلف، ذلك أن حديثه له مذاق مغاير عما كتبه الآخرون ففيه التزام بالنزاهة التامة فى العرض والحياد فى الرأى وانتهاج للمنهج التاريخى الفيلولوجى ومن ثم فإن الشمول الذى يتعذر أن نجد له مثيلا فى كتاب آخر.

٢- يتبادل الدكتور بدوى فى المجلد الثانى الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز، وهذه تمثل تيارات الباطنية الرئيسية، يجمعها كلها تأويل النصوص المقدسة، أو شبه المقدسة، تأويلاً باطنياً يختلف عن المعنى الظاهر ابتغاء التوفيق بين هذا المعنى وبين المطامع المستترة، إذ ارتبطت هذه الفرق باتجاهات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة.

يعد الدكتور بدوى هذه التيارات أيديولوچيات أكثر منها مذاهب فكرية، وما الأيديولوجية إلا البطانة النظرية للحركات السياسية والاجتماعية. وقد رأى الدكتور بدوى التوسع فى تاريخها السياسى الذى يتعذر فهم أفكارها وآرائها دونه.

ويشير الدكتور بدوى إلى اهتمام فريق من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر، فضلا عن بعض الكتاب - يقصد اليساريين - بهذه الفرق بأقوى من اهتمامها بمذاهب المعتزلة ،أهل السنة، ويصف هذا الاتجاه بأنه حب استطلاع مرضى يحفل بالأفكار الغريبة والمذاهب الشاذة..... ويمتاز هذا المجلد باعتماده على عدد كبير من مخطوطات لم يسبق نشرها.

وقد انتهج المنهج التاريخى الفيلولوجى - تماماً كما فى الجزء الأول - ويفسر اختياره لهذا المنهج بأنه مؤرخ أفكار لا شأن له بالحكم عليها من منظور دينى أو مذهبى حتى لا يحيد عن الموضوعية أو يجانب الأمانة العلمية، فضلا عن أنه ليس من حق فرقة بعينها أن تدعى أنها تملك - وحدها - الحق أو أنها تمثل الدين الصحيح، وهو فى ذلك محق إذ لم يلزم عن هذه الدعوى إلا اعتقاد كل فرقة أنها وحدها الناجية دون سائر فرق المسلمين.

ويمهد الدكتور بدوى للحديث عن الفرق المذكوره بتقديم التصورات الآتية:

١ - التأويل الباطنى لدى اليهودية والمسيحية دون أن يعنى ذلك حكماً بتأثر فرق الباطنية فى الإسلام بها، إذ التأويل الباطنى قائم فى كل دين (ص١٥).

٢- لما كان التشيع - وبخاصة فكرة تأليه علىّ لدى بعض الغلاة - ترد إلى ابن سبأ فقد تتبع أمره وفكره.

٣- وتأليه إنسان إنما يعنى التجسد - تجسد اللاهوت فى الناسوت - كما سترد لدى النصيرية: حيث تأليه علىّ، أو الدروز: حيث تأليه الحاكم بأمر الله، وقد اقتضى ذلك الحديث عن عقيدة التجسد.

٤- وتتبع فكرة المهدية منذ نشأتها لدى الكيسانية إلى أن خرجت من نطاق الشيعة المحدود لتصبح معتقداً إسلامياً عاما لدى كثير من فرق المسلمين.

يشرع الدكتور بدوى فى حديثه عن الإسماعيلية بدعوة القرامطة التى اشتهرت بأمرين: بطابعها الاجتماعى من جهة، وبأخذهم الحجر الأسود من مكة من جهة أخرى، فيشرح بالتفصيل مراتب دعوتهم ومؤلفاتهم، وقد شغلت هذه الفرقة ما يقرب من مائة صفحة من الكتاب (ص ٩٢ - ص١٨٧)

ويعد الفصل الذى عقده الدكتور بدوى عن أعلام الفكر الإسماعيلى وعن آرائهم من أهم فصول الكتاب لنا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسماعيلية، وقد ذكر ستة عشر شخصاً من أعلامهم من أهمهم: أبو حاتم الرازى وأبو يعقوب السجزى. وحميد الدين الكرمانى والقاضى النعمان وناصر خسرو، ذاكراً أهم مؤلفاتهم.

أما آراؤهم فقد قسمها إلى ثلاثة مباحث:

١- فى الإلهيات ٢- فى النفس الإنسانية

٣- فى الإمامة

ويعقد مقارنة دقيقة بين آراء الاسماعيلية وكل من إخوان الصفا وابن سينا فى الإبداع، ثم موازنة بين عالم الأفلاك وعالم الديانة.

وفى فكر أيديولوجى كان لابد من ذكر الواجبات نحو الأئمة ومفهوم كل من (الولاية) و(المعادلة).

ويؤكد فى الفصل الخاص بالأخرويات رفض الإسماعيلية لعقيدة (التناسخ) بالرغم من أن معظم عقائدهم يمكن أن ترد إلى مصادر أجنبية، غير أنه لما كان الاعتقاد بالتانسخ يتعارض تماما مع الاعتقاد بأن الثواب والعقاب فى اليوم الآخر فإنهم التزموا بالأصل الإسلامى.

يشغل الفصل الخاص عن أعلام الإسماعيلية من ص ١٨٨ - ٢١٥، أما آراؤهم الفلسفية ومعتقداتهم المذهبية فتشغل من ص٢١٩ - ص٣١٥.

والتزام الدكتور بدوى بالموضوعية المطلقة دعاه إلى استبعاد التعبير المستهجن الذى يطلق على إحدى صور الإسماعيلية وأعنى بذلك (الحشّاشين)، وإنما يستخدم تعبير: (إسماعيلية الموت)، ولما غلب على هذه الطائفة الجانب السياسى والحربى فقد أفرد الدكتور بدوى مكانا لنشاطهم السياسى. غير أن الذى هم الباحث فى الفلسفة من طائفة إسماعيلية الموت أكبر عالم عاش بين ظهرانيهم فترة طويلة واعنى به نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢ هـ) فيؤكد أنه كان اثنى عشريا وليس إسماعيليا، ومن ثم لم يتوسع فى الحديث عن كتابه «تجريد العقائد» والشروح عليه لأنه يحمل طابعاً اثنى عشريا.

ولا يجد النصيرية[٧] غرابه فى تأليههم عليا فكما تجسد جبريل فى صورة أعرابى ممثلا للخير، وكما تمثل الشيطان فى صورة بشرية ليعمل الشر، ولما لم يكن بعد الرسول من هو أفضل من على، وقد ظهر فى صورتين: صورة بشرية، إلى أن خلصه ابن ملجم من صورته الناسوتية، فالنصيرية من أقدم صور غلاة الشيعة، ومازالت قائمة إلى يومنا هذا فى بلاد الشام، ويحبون أن يتسموا باسم العلويين وألا يتم

تمييز بينهم وبين سائر فرق الشيعة[٨].

وقد ذكر الدكتور بدوى عاداتهم وأعيادهم وتتبع تاريخهم فى عصرنا الحاضر. ويقع هذا الجزء فى حوالى ٨٠ صفحة (ص٤٢٥ - ص ٥٠٦)

وقد خصص الدكتور بدوى أكثر من ثلاثمائة صفحة لعرض ديانة الدروز (التوحيد) لا لاشتمالها على أفكار فلسفية أو كلامية وإنما لأنها أكثر العقائد غرابة وشذوذاً وتناقضا.

وإذا كان التأليه لازما عن غلو فى التقديس، فليس فى سيرة الحاكم بأمر الله ما يدعو إلى تقديسه أو يبرر تأليهه: شخصية سادية متناقضة شاذة باعثة على السخرية، ينشئ المساجد ويبطل المكوس ويسرف فى الكرم والتعبد وينزل أشد البطش والعقاب باللصوص والغشاشين، ويسرف أيضاً فى سفك الدماء بالقواد والوزراء والعلماء دون مبرر، ولم تأتنا سيرته من الخصوم والأعداء حتى يعد ذلك افتراء عليه، وإنما لم ينكر ذلك دعاته مثل حمزة بن على ومحمد الدرزى. وانعكس ذلك التناقض على الأتباع، أما عقال المذهب ابتداء بجمال الدين التنوخى (ت٨٨٤هـ) وانتهاء بالشخصية المعاصرة كمال جنبلاط، فشخصيات عرفت بالعلم والزهد والتقشف والعناية بأخبار الأولياء والصالحين، وأما العوام أو الجهال فنجد نقض أحكام الشريعة والقول بإسقاط التكاليف.

لقد تركنا الدكتور عبد الرحمن بدوى - بعد قراءة هذا الفصل الطويل عن الدروز - فى استغراب وعجز عن التفسير أو حتى التبرير ولكن يبدو أن الواقع يشتمل على غرائب تحير عقول المفكرين.

وبعد:

فكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى «مذاهب الإسلاميين» - وبخاصة الجزء الثانى - كتاب فريد، لا يقوى على تأليفه غير عبد الرحمن بدوى، ليس فحسب للموضوعية والحياد، حيث غايته العلم ولا شيء غيره، وإنما لاستناده إلى حشد من المؤلفات والمخطوطات التى لا تتاح لأحد غير فيلسوفنا المتوحد «عبد الرحمن بدوى»

جزاه الله عما قدم لنا - نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية - جزاء العلماء العاملين المخلصين الصادقين ومتعه بالصحة والعافية والمزيد من العطاء

الهوامش

(١) عباس محمود العقاد: الشيخ محمد عبده (مجموعة أعلام العرب)

(٢) عبد الرحمن بدوى: شهيدة العشق الإلهى ص١٧ الطبعة الثانية ١٩٦٢.

(٣) الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

(٤) على سامى النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص٤٣٠.

(٥) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة ص٢٩٥.

(٦) يذكر اسمه على أغلفة كتبه مجرداً من لقبه العلمى «دكتور» وذلك لأن المفكرين قد بلغوا مرحلة تجاوزوا فيها بكثير هذا اللقب.

(٧) سموا كذلك نسبة إلى نصير غلام الإمام على.

(٨) يتشبهون بالشيعة فى الفقه الجعفرى غير أنهم يخالفونهم فى تأليه علىّ وفى الاعتقاد بالتناسخ، واليهم ينسب رئيس جمهورية سوريا الحالى.

عبد الرحمن بدوى

فيلسوف الحضارة

د. أميرة حلمى مطر

من العسير على باحث أن يلم إلماماً تاماً بفكر وإنتاج المفكر والفيلسوف الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى، فدائرة معارف بدوى لا تقل فى حجمها عن دوائر المعارف الفلسفية المعروفة عالمياً، بل تجل عن الحصر التام، إذ هو مبدع فى الأدب والشعر، ومؤرخ وناقد لتراث الإنسانية بأجمعه، من العصر اليونانى إلى العصر الحاضر وله فى الإسلاميات باع المحقق الناشر المخطوطات لم يسبقه إليها أحد، أما الترجمات فتكوّن روائع قصد أن يبغ بها المائة..

ويكفى أن نقف عندلمحات من رؤيته للحضارات الإنسانية وعنايته بروحها، وتأثره بأهم فلاسفتها الألمان أمثال هيجلر واشبنجلر وشفيتزر..

وبداية بالفلسفة اليونانية، رأى بدوى أن الفلسفة قُدِّر لها أن تبلغ فى هذه الحضارة اليونانية قمة[1]، وعلى الرغم مما جاءت به من مذاهب فى الوجود والأخلاق والسياسة والمعرفة إلا أن هناك مشاكل ظلت دون حل، على رأسها تلك الثنائية بين الروح والمادة أو بين الهيولى والصورة، وهى الثنائية التى أكدها أفلاطون ولم يستطع أرسطو - رغم ما قام به من نقد لمذهب أفلاطون - أن يقضى عليها. كذلك فإن المنهج العقلى الجدلى الذى ساد هذه الفلسفة شابه التجريد المطلق وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة.

وحين غزت الأفكار الشرقية الروح اليونانية جاءتها بفكرة الانفصال بين المتناهى واللامتناهى، ووجدت فكرة المتوسطات مجالا واسعا فى تصورات هذا العصر كما نجد فى الفتوحى السكندرى ولم يكن الفكر اليونانى كذلك، لأنه لا يميز تمييزاً كبيراً بين الإنسان والآلهة بل يقول باتصال وتطور مستمر[2].

وإذا رجعنا للتمييز الذى يراه بدوى بين روح الحضارة فى بدايتها وروحها فى نهايتها، فإننا ننتقل من دور الخلق والإبداع - فى الدور الأول - إلى دور الاستهلاك والتبديد - فى الدور الثانى - الذى يطلق عليه اسم (دور المدنية)، ففى دور الحضارة لا ينفصل المعقول عن اللامعقول، وعلى العكس من ذلك نجد النزعة العقلية التى تحلل

وتنقد تغلب على دور المدنية.

وحين يتناول نشأة الفلسفة اليونانية فإنه يحسم السؤال الخاص بما إذا كانت هذه الفلسفة قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية، أم من تأثرها بالأفكار الشرقية، ويرى أن نشأة هذه الفلسفة ترجع إلى طبيعة وخصائص الشعب اليونانى نفسه، ومن الظروف الحضارية التى وجدت فى القرن السادس قبل الميلاد فى بلاد اليونان، ويظهر تأثره بنيتشة فى قوله بالمصدر الصوفى الذى نشأت عنه الفلسفة، كما نجد فى كتابه الفلسفة فى العصر التراجيدى لليونان، ويظهر تأثره أيضاً بإروين روده فى كتابه عن النفس، حيث سادت الفلسفة اليونانية أفكار صوفية لاهوتية.

على أى الحالات يفسر بدوى هذه النشأة بفكرته عن روح الحضارة المسيطرة على فكره، ويدلل على ذلك بأفكار مثل فكرة القدر والعدالة والقانون الكلى الذى يحكم الكون والإنسان على السواء.

وإذا كنا بصدد تلك الحضارة اليونانية فلابد أن نقف وقفه أخرى إزاء ما تعد لحظة هامة فى تاريخ اليونان الروحى والحضارى، لحظة نشأة النزعة السوفسطائية وتشابهها بعصر النهضة فى أوربا. فهاتان اللحظتان الحضاريتان - كما يقول «اشبنجلر» - متوافقتان فى كل من الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية، وقد تميزتا بنزعة إنسانية أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت به احتفالا شديداً. فكذلك فعل السوفسطائيون حين نقلوا البحث من الطبيعة إلى الإنسان وأرجعوا إليه مصدر القيم، سواء فى ذلك قيم الحق أو الخير أو الجمال، بل إن ما تميز به عصر النهضة الأوروبية من عناية بالخطابة والنثر وجد أيضاً لدى السوفسطائيين.

ومع ذلك فإن حركة السوفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، وعصر التنوير فى القرن الثامن عشر فى الحضارة الأوروبية، يشتركان فى صفات متشابهة تتلخص فيما يعرف بنزعة التنوير (Aufklarung) ومن أهم خصائصها الإيمان بالتقدم المستمر نحو الفاعلية الأصلية للإنسانية وجعلها فى العقل، واعتبار العقل حكما مطلقا فى كل شىء، وإخضاع التقاليد والعادات الموروثة لحكم العقل، ثم النزعة

الفردية التى تجعل من الفرد وحريته الأساس لكل تقويم، سواء فى الفن أو فى الأخلاق أو فى المعرفة أو الدين، فهذه خصائص نجدها متوافقه فى الفترتين[٣].

وإذا كان لكل حضارة روح، إذ الحضارات - فى رأى بدوى - كالكائنات الحية. لها ما لكل كائن حى من ميلاد ونمو وانحلال، تنشأ - على حد قول اشبنجلر - فى اللحظة التى تستيقظ فيها روح كبيرة، وتموت عندما تحقق هذه الروح كل ما بها من ممكنات، فترجع إلى الحالة البدائية، أى بعد أن تنشأ شعوب ولغات، ومذاهب فى الدين والفن، ودول سياسية.

وتتلخّص خصائص الروح اليونانية - فى رأى بدوى - فى: الانسجام التام بين العالم الخارجى والعالم الباطنى، بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، ونتيجة لهذه الروح لم تُعْنَ الفلسفة اليونانية - فى بداية نشأتها - بالأخلاق الفردية، وإنما ظهرت فى دور المدنية، حين زاد التمييز بين الذات الفردية، وبين الواقع الخارجى، أى بعد أن تخطّت دور الحضارة إلى دور المدنية. أى بعد فتوح الإسكندر الأكبر واختلاط هذه الحضارة اليونانية بثقافات الشرق، ونتيجة هذا التزاوج أصابها الاضمحلال الذى أدى بالفرد أن ينشد السعادة الخاصة بنفسه وانصرف عن الاشتغال بالسياسة وحقوق المواطنة. من هنا نفهم لِمَ زادت العناية بالسلوك وقواعد الأخلاق والبحث عن السعادة الفردية، على نحو ما نجد عند الرواقيين والأبيقوريين، اللذين كانوا ينشدون الطمأنينة السلبية على صورة (الأتراكيا) فى الأبيقورية و(الأباثيا) فى الرواقية، ثم التوقف وتعليق الحكم عند الشُّكّاك.

وبعد أن يعرض فيلسوفنا لتاريخ الفكر اليونانى، فى ربيعه وخريفه، وقمته عند أفلاطون وأرسطو، يعنى بالإسهام الذى حققه هذا التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ويفرد لهذا مساحة فائقة الحدود، تتجلى فيما قام به من تحقيق ونشر لمخطوطات جمعها من أنحاء العالم، ومن ترجمات عن اليونانية، فنذكر فى هذا المجال «منطق أرسطو» (٣ أجزاء) ومقالات أرسطو فى العالم العربى (أرسطو عند العرب)، «فن الشعر» لأرسطوطاليس وشروحه العربية، «أرسطوطاليس الخطابة»،

«تلخيص الخطابة لابن رشد»، «أرسطوطاليس فى النفس» مع الآراء الطبيعية» لفلوطرخوس، وكتاب «النبات والحس والمحسوس» لابن رشد، «أرسطوطاليس الطبيعة» بشروحه العربية القديمة، «أرسطوطاليس فى السماء والآثار العلوية»، «مخطوطات أرسطو فى القرية». «رسائل الأسكندر الأفروديسى»، «المثل العقلية الأفلاطونية»، «أفلوطين عند العرب» «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، «الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام» - ويتناول أبحاث كبار المستشرقين الألمان فيترجمها وينشرها فى مؤلفه الهام «التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية».

ويأخذ - في بحثه الخاص بأثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية - بوجهة نظر شبنجلر من أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال، وأن ما يظهر من تشابه بين حضارة وأخرى إنما هو تشابه ظاهرى وحين تأخذ حضارة عن أخرى فإنما تأخذ بعد انتقاء وتمييز لأنها لا تأخذ إلا ما يتفق وروحها، ولنا مثلا لذلك الحضارة اليونانية وتأثرها بالمصرية القديمة، فهى لم تأخذ من الفن المصرى أهرامه ومعابده أو مسلاته وإنما أخذت شيئاً من أسلوب الأعمدة والتماثيل، وهذا أيضاً بدلته تبديلا، إذ ما أبعد الأعمدة المصرية عن الأعمدة الدورية.

كذلك إذا نظرنا إلى الصلة بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية فإننا نجد أن روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهرى لهذه الحضارة، تأخذ عنها العلوم التى هى قدر مشترك بين الناس جميعاً ولا تأخذ منها الفنون والعلوم الروحية، ويظهر التباين بين الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية فى أن الروح اليونانية تتميز بشعور الذات الفردية، بينما نرى الذات فى الحضارة الإسلامية تفنى فى الكل، كل يعلو على الذوات كلها، ولذلك فالروح الإسلامية تنكر الذاتية، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، ولذلك فقد أتت الروح الإسلامية بفكرة الكلمة، الكلمة التى تفنى فيها الذوات جميعا، ولما كانت الروح الإسلامية منافية لطبيعة الفلسفة ولا تنفذ إلى الروح اليونانية، فلم يكن لو احد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية،

بالمعنى الصحيح، وإلا لتمثلوا هذه الفلسفة وأنتجوا فلسفة جديدة.

كذلك فالفن اليونانى منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية، لأن الفن اليونانى - عامة - يقوم على الذاتية، بل من السخف القول بأن عدم إيجاد فن إسلامى يرجع إلى النواهى الدينية، لأن النواهى الدينية لم تمنع أشياء أخطر من الفن آلاف المرات، مثل الإلحاد والطعن فى الدين وفى النبوة.

إن السبب فى عدم إيجاد فن إسلامى هو أن الفن منافٍ للروح الإسلامية، وليس الفن الإسلامى خليقاً بأن يسمى فنا، إنه نوع من التزويق..

ولذلك إذا أردنا أن نعرف مصادر الفرق الإسلامية فليس أمامنا أن نلتمس مذاهب اليونان وإنما نلتمسها فى كلمة الله نفسها فى القرآن، فعنه - لا عن المذاهب اليونانية - صدرت الفرق الإسلامية المختلفة.

وأخيراً فإن ما أخذته الحضارة الإسلامية عن الحضارة اليونانية هو ما كان دخيلاً على هذه الروح اليونانية، فهى تأخذ تلك العناصر الشرقية التى امتزجت بالعناصر اليونانية، ولم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية. وفى ذلك تعليل واضح للنجاح الهائل الذى لقيته الأفلاطونية الجديدة فى العالم الإسلامى، أما أرسطو اليونانى فلم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه، واستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة[٤].

وإذا انتقلنا - أخيراً - إلى الحضارتين الإسلامية والأوربية فى تأثرهما بالحضارة اليونانية، فإننا نلاحظ أن التراث اليونانى قد نجح فى أوربا فى إيجاد النزعة الإنسانية، بينما هذا التراث عينه لم يؤد إلى نزعة مشابهة فى البلاد الإسلامية.

وإذا كانت الحضارتان الإسلامية والأوربية متأثرتين بالحضارة اليونانية الرومانية، إلا أن ثمار هذا الأثر قد جاءت مختلفة ربما لعوامل تاريخية وجغرافية وجنسية، أو إلى ما هو أهم من ذلك كله: اختلاف العقليتين، لأن العالم الإسلامى لم يأخذ من التراث اليونانى إلا ما كان ذا نزعة عقلية منطقية، فكل ما كان يونانيا

بحتا، كآلهة هوميروس والأدب المسرحي وكبار مؤرخي اليونان كل هذه ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق، بينما تعلق عصر النهضة في أوربا - أكثر ما تعلق - بهذه الأشياء التي تعبر تعبيراً حميماً عن الروح اليونانية، وكان تعلقه بها هو الطابع الرئيسي لعصر النهضة، لأن النهضة الأوربية لم تكن - في الواقع - علمية بقدر ما كانت فنية.

والواقع أن الباحثين - حين ذهبوا إلى القول بأن الحضارات تأخذ الواحدة منها عن الأخرى - أجهدوا أنفسهم في اكتشاف هذه الاستعارات والسرقات، حتى جعلوا الحضارات والناس -جميعاً- لصوصا ناهبين، وأعمتهم هذه النزعة عن التمييز الصحيح، لذلك لا يجب أن نخدع إذاً بتأثير حضارة على أخرى ولا نستطيع أن نرجع الحضارة الإسلامية ونعدها جزءا من الحضارة الأوربية، وبهذه الرؤية اختلف بدوى عن رؤية طه حسين الذى عد الحضارة الإسلامية جزءاً من حضارة البحر المتوسط، أما الحضارة العربية فقد ورثت حضارات الفرس واليهود والكلدان، وبلغت أوجها بظهور الإسلام، وامتدت في المكان الذى يشمل كل منطقة الشرق الأوسط والأدنى حتى إيران وأنطاكية والأسكندرية وكل المنطقة التى صبغها الأسكندر بالهللينية ولكنها لم تؤذن بالذبول إلا حين طرق الصليبيون أبواب بيت المقدس.

وأهم ما يميز هذه الحضارة من خصائص يتلخص في التفرقة بين النفس والروح، وهى تفرقة تظهر في كل مظاهر هذه الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة، فالروح مصدرها الله أو الملكوت الأعلى، بينما النفس مختلطة بالجسم وتعلوها الظلمة، الأولى مصدر الخير والثانية مصدر الشر، وكل ما صدر عن الأولى هو خير، وما صدر عن الثانية شر وقبح، والناس ينقسمون إلى نفسانيين وروحانيين، ولما كانت الروح صادرة عن الله فهى واحدة بينما النفوس فردية، والجميل هو ما مثل هذه الروح، والمعرفة الحق تصدر عن هذه الروح المشتركة، أى عن الإجماع لا الحكم الفردى، ومن نتائج هذه القسمة في الفن فقدان الذاتية، فانعدمت الفنون التجسيمية في الحضارة الإسلامية من تصوير ونحت، لأن فن تصوير الجسم المستقل

والشخصية المستقلة تعبير عن الذاتية، وهذا ما لا يتفق وهذه الروح وإنما أنتجت هذه الروح نوعاً خاصا هو أكبر توكيد للروح النافية للذاتية العاملة على القضاء عليها، وذلك النوع الذى يسميه الأوروبيون «الأرابيسك».

وفى الدين تكون التفرقة واضحة، أما فى القانون فإذا كان القانون اليونانى الرومانى صادرا عن الذاتية، لأن الأفراد هم الذين يوجدونه نتيجة لتجاربهم العملية، إلا أن الروح العربية تعتبر القانون صادراً عن القوة العليا: عن الله. وإذا كان القانون صادراً عن الله فهو يصدر عن المقدس وإذا لم يكن فى كلام الله ما ينطبق على الحالات المعروضة على القاضى فليس له أن يحكم بنفسه بل لابد من الإجماع.

كذلك الحكم يكون مستمداً من القوة العليا، ولهذا اعتبر الحاكم دائما رجل دين، وجمع الحاكم فى نفسه بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، وجاءت فكرة الخلافة الإسلامية أوضح مثال لذلك، كما أن الدولة ليست فى حدودها السياسة فحسب بل الدولة هى الأمة المؤمنة. أما إذا رجعنا إلى العوامل الجنسية فى الحضارة الإسلامية ظهر أن العرب هم الذين يكونون الشعب الرئيسى لهذه الحضارة، فما هى خصائص الرجل العربى؟

يورد فيلسوفنا رأى «لسِّن» فى أن الطابع المميز للعربى هو سيادة الإرادة على ملكتى العاطفة والعقل، لذلك كان صاحبها أقدر على الحياة العملية، أعجز فى القيام بالأعمال الروحية والنظرية، ولذلك كان أصحاب هذه الحضارة أغنياء فى العلوم العملية فقراء فى العلوم النظرية.

وإذا كانت العاطفة فى مرتبة وسطى، فصاحب هذا التركيب يعوزه الخيال، لأن الخيال مزيج من العاطفة والعقل، وإذا نظرنا إلى مظاهر هذه الحضارة نجد أن أهم مظهر للفن يتصف بالنقص فى إنشاء الملاحم والروايات، لأن العربى يعوزه الخيال وهذا رأى طالما ردده المستشرقون.

ويلاحظ أن العلوم النظرية فى الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا غير العرب من فرس ومغول، فالعلة فى ذلك هى تلك الخاصية التى ذكرناها وهى سيادة الإرادة.

الشريعة وهى علم عملى.

تلك - فى النهاية - خلاصة فلسفة فى الحضارة تقوم على نظرية أخذ بها بدوى، تأثر فيها بالمثالية الألمانية عند «هيجل» وأتباعه وعلى رأسهم «شبنجلر» وهى فلسفة عضوية ترى الحضارة على نحو أساسه خصائص الروح، أكثر مما تفسرها على ضوء الظروف المادية الخاصة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والانثروبولوجية.

الهوامش

(١) خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة ص ٣، إلى ص ٨ طبعة ثانية

(٢) المرجع نفسه، المقدمة.

(٣) ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة سنة ١٩٤٦ صـ١٧٩، صـ١٨٠.

(٤) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، دار العلم ببيروت طبعة سنة ١٩٨٠ - المقدمة.

الفلسفة السياسية

فى كتابات عبد الرحمن بدوى

عبد المنعم تليمة

قلة عناصر السياسة العملية والنظرية فى كتابات عبد الرحمن بدوى - فى بذاتها- موقف سياسى، وشحوب الفلسفة السياسية فى مذهبه الفلسفى هو - بذاته - موقف فلسفى. ولنبسط القول فى هذا التصدير العام نرى أنفسنا إزاء أمرين أولهما البنية السياسية المصرية المحيطة بمشروع بدوى الفلسفى، وثانيهما مكونات هذا المشروع وصلته - فى جملته - بتلك البنية قوة وضعفاً: إن مشكل البنية السياسية المصرية يجد تجليه (الظاهر) فى أن مسعى المصريين المحدثين - منذ نهايات القرن الثامن عشر إلى نهايات هذا القرن العشرين - إلى إقامة أعمدة المجتمع الحديث (المؤسسات الحديثة - الثقافة العقلانية العصرية - سلطة الشعب) قد تعثر لأن الاستبداد (الخارجى والمحلى) قد كان عقبة كبرى دون تحقيق هذا المسعى. لكن الشأن ليس سياسياً ظاهرياً فحسب، إنما هو شأن ثقافى صميم. إن لمصر موروثات ثقافية هائلة ترتد إلى عمق تاريخى بعيد، وتجعل هذه الموروثات - خاصة المتأخرة ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية - من مصر نموذجاً للمجتمع التقليدى الذى ينتج المحافظة الحازمة والسلفية الغالية. بيد أن هذه الموروثات الهائلة، قديمة ومتأخرة، يمكن أن تكون قاعدة مكينة من قواعد التحديث لو تناولها النهج النقدى العقلانى التقويمى الذى يدرسها فى تاريخيتها. لكن هذه العملية العقلانية لم تتم إلى يوم الناس هذا، ومن ها هنا ظلت التقليدية مناوئاً ثقيلاً للتحديث. إن المثل السياسى لدى هذه التقليدية هو (المستبد العادل)، فهى تنتج الاستبداد المحلى وتعيد إنتاجه، وهو يُثبِّتها ويحميها. إن التقليدية تنتج - سياسياً- الحكم الشمولى المطلق، كما أنها تنتج - فكرياً- الأيديولوجيا الشمولية المطلقة. ولا مخرج للمصريين من هذه الدائرة المغلقة إلا بإصلاح ثقافى عميق شامل. إن الأسس الجديدة للحياة المصرية - فى الحال والاستقبال - لابد أن تنهض على قاعدة واحدة عريضة مكينة، هى الإصلاح الثقافى. فالإصلاح الثقافى أساس كل إصلاح، وهو قاعدة التغيير العميق والبناء الجديد. ذلك أن الإصلاح الثقافى - بمعناه الشامل الذى نقصد إليه هنا -

يفسر تاريخ الجماعة ليحدد قانون ماضيها، وليضيء حقيقة حاضرها وليستشرف أفق مستقبلها. إنه - بهذا التفسير - يصوغ هوية الجماعة ويبين دورها فى التاريخ البشرى، وهى - بوعيها بهذا الدور - تنهض بمبادرتها فى حاضرها ومستقبلها فى عالم اليوم وعالم الغد القريب والبعيد.

والإصلاح الثقافى الشامل يخضع (البنية المفهومية) للبحث والنظر والمناقشة والدرس، لتصح المفهومات الأساسية فى الوجود البشرى: (الكون، الوجود، الله، الحياة، الموت، الدين، الرسالة... إلخ) والمفهومات الأساسية فى النشاط البشرى (المجتمع، العمل، العلم، الفن، الفكر.... إلخ)، والمفهومات الأساسية فى العلاقات البشرية: (الحكم، الدولة، السياسة، السلطة، الحق، الحرية، القانون، الأغلبية والأقلية... إلخ). والمفهومات الأساسية فى الحياة البشرية: (الأسرة، الزواج، الحب، الجنس... إلخ). والاصلاح الثقافى الشامل يهز (البنية الذهنية) الموروثة لدى الجماعة ويتصدى لعناصر التخلف بها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة معايير التجريب والبحث والتفكير والتعقيل. والإصلاح الثقافى الشامل يهز (بنية القيم) الموروثة لدى الجماعة ويتصدى لعناصر التخلف لها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم المواطنة والعمل المؤسسى والعمل المنتج والعمل العام. والعمل الثقافى الشامل يهز (بنية التجميد والتثبيت والمحافظة) الموروثة لدى الجماعة، ويتصدى لعناصر التخلف بها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم الكشف والتجديد والابتكار والإبداع.

ويستطيع راصد التفكير الفلسفى فى مصر الحديثة - فى الثقافة العربية الحديثة بعامة - أن يقع على محاولات واجتهادات تصلح أسانيد أولية للمفهومات والعلاقات السياسية والاستراتيجية السالفة. دارت المحاولة المبكرة حول تأسيس علم كلام جديد عصرى، ورادها الإمام محمد عبده فى رسالة التوحيد وتفسير القرآن الكريم ومحاوراته مع أعلام المفكرين والساسة الأوربيين. كان علم الكلام القديم يثبّت الإيمان فى قلوب المؤمنين ويدفع شبه الجاحدين والمنكرين، أما علم الكلام الجديد

ـنغيا أن يكون مدار التفكير الشئون المستحدثة فى المجتمع الحديث. وانتهت محاولة الإمام عبده - بعده - إلى رافدين كبيرين: أولهما سلفى حازم سعى إلى وصل إدارة المجتمع الحديث باجتهادات الأقدمين من أصوليين وفقهاء وعلماء. وكان محمد رشيد رضا رأس هذا الرافد، الذى نما بعده لدى أخلافه ممن زاوجوا بين الفكر والعمل المباشر، فكان ما كان من شأن ما يسمى اليوم بالإسلام السياسى. وثانيهما - وهو ما يعنينا ها هنا - عقلانى عصرى، وكان رواده مصطفى عبد الرازق وإبراهيم بيومى مدكور وعبد الرحمن بدوى. تنكب مصطفى عبد الرازق - كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، القاهرة ١٩٤٥م - طريق الغربيين من علماء ومستشرقين، وكان هؤلاء يجدون - فى درس الفلسفة الإسلامية والتأريخ لها - فى أن يقعوا على آثار أجنبية في تكوين هذه الفلسفة، لينتهوا إلى ردها إلى أصول غير عربية إسلامية. ذهب عبد الرازق مذهباً آخر، فرأى أن يرجع إلى النظر العقلى الإسلامى فى بواكيره الأولى، وأن يتتبعه فى تطوره، وأن يفسر علل هذا التطور، قبل العرض على الثقافات الأجنبية السابقة. وجرى إبراهيم بيومى مدكور نفس المجرى، فى رسالته المبكرة عن الفارابى (جامعة السوربون، ١٩٣١م)، وفى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه)، واتسعت أماد هذا الرافد اتساعاً في أعمال عبد الرحمن بدوى وتلاميذه، عبر العقود الستة الأخيرة. شُغل بدوى بإحياء التراث الفلسفي وتحقيقه ونشره حسب الأصول العلمية والإجراءات المنهجية المعتمدة فى الدوائر الأكاديمية الحديثة، وأنجز دراسات موسعة فى موضوعات مخصوصة من هذا التراث، وعمل على بيان صلة هذا التراث بالتفكير القديم، ودوره فى تكوين الحضارة الأوروبية الحديثة. لا جرم أن كان لهذا الرافد العقلانى صداه، ولو من بعيد، فى تأسيس البحث الفلسفى الأكاديمى، وفى السياسة العملية بتوجيهها - ولو بصور غير مباشرة - إلى إدارة شئون المجتمع مدنياً، أى حسب الحكمة العملية. وقد وازى الرافدين السابقين - السلفى والعقلانى - وواكبهما تيار آخر، وهو تيار التصوف السنى. ففى ذات العقد الذى تقدم إبراهيم مدكور إلى جامعة السوربون برسالته للدكتوراه عن الفارابى،

تقدم عبد الحليم محمود - الإمام الأكبر الأسبق - إلى ذات الجامعة برسالته للدكتوراه عن الإمام الحارث المحاسبى رأس التصوف السنى، ففتح بذلك سبيل الأسس الأخلاقية المتطهرة للسياسات العملية. ولد أبو عبد الله الحارث بن أسد العنْزِىّ بالبصرة سنة ١٦٥ هـ (٧٨١م)، وانتقل إلى بغداد حيث أخذ عن جملة صالحة من شيوخ العلم وحيث اتصل بجملة من مصادر الثقافة. وهناك سطع نزوعه الوعظى التصوفى، ونضج نهجه الأخلاقى ومذهبه الروحى، ثم آثر أن يعتزل، فخلا إلى نفسه فى الأعوام العشرة الأخيرة من عمره، وأخلص نفسه للتأمل والعبادة ومات فى بغداد سنة ٢٤٣ هـ (٨٥٧م). لقب بالمحاسبى لأخذه نفسه بالحزم ودوام المحاسبة على طريق الزهادة، تلك الطريق التى بدأت فى عصر النبوة، ورادها من عرفتهم الحياة الروحية بالزهاد والنساك والبكائين والوعاظ والعباد، وكان من طليعتهم صهيب وحذيفة وأبو الدرداء وأبو ذر وأضرابهم من جلة صحابة الرسول ورجال الصدر الأول. كان يتقرأ تقرؤاً، يتنسك ويتفقه، معتمداً القرآن والسنة، فهو من أوائل من أقاموا نهج التصوف السنى، الذين يستلهمون حقائق التقوى من المصدر القرآنى والحديثى، ويقيمون أصول الذكر والعمل على التطهر الخلقى، بغير غلو ولا جنوح. وقد ساعده الاعتدال على المشاركة فى تأسيس كثير من العلوم الإسلامية، فكان من أوائل المتكلمة والأصوليين والمتفلسفة، وله جهده فى ضبط المصطلح الفلسفى المبكر. وربما أضاء هذا الاعتدال شيئاً من موقفه بين مفكرى عصره وشيئاً من مواقفهم من سبيله ومذهبه. فهو ممن اعتدوا بالعقل ومع ذلك خاصم المعتزلة وخاصموه، وهو من أصحاب الحديث ومع ذلك خاصمه الحنابلة وهاجموه. ورسائل المحاسبى تتجاوز الوعظ والهداية المباشرين إلى أداء الغاية بأساليب بليغة فنية، فهو يطلب من مستمعه أو قارئه أن يعمل خياله لينكشف لبصره وبصيرته الحق مجسداً. وهو نفسه يصطنع ذات الأداة ليترجم لنفسه وما تعاور عليها من مجاهدات ووجدانات وأشواق وتجارب. هذه الأساليب هى التى تفسر نفوذ هذا الفكر إلى أوسع التيارات الأدبية والفكرية زمن الازدهارة العباسية. فطرائق الأداء هذه هى التى

أشارت إلى سبق رسالته (التوهم) للمعرى فى الرحلة إلى العالم الآخر، وهي التى تفسر مسالك فكره إلى الأشاعرة، بل هى التى نضجت فى أعمال الغزالى الكبرى، لقد اصطنع المحاسبى التفلسف لمخاصمة الفلسفة واصطنع منطق الفلاسفة لبيان تهافتهم كما كان يرى، وسرى هذا النهج مسراه حتى بلغ ذراه عند الغزالى. لكن الأهم أن أساليب المحاسبى فى أداء هذا كله - فنياً - قد نمت وربت فى بناء عمل الغزالى، كما لاحظ الدارسون والعلماء. لقد اعتد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) بعمل المحاسبى واعتمد عليه زماناً قبل أن يصوغ أعماله الكبرى، لكن رسالة المحاسبى (الوصايا) التى يترجم فيها لنفسه ويصطنع فيها ضرباً من الاعتراف لوصف تجربته كانت - فنياً - باباً أفضى إلى (المنقذ من الضلال)، كذلك فإن رسالة (الرعاية لحقوق الله) التى يؤصل فيها المبادئ والمناهج الصوفية فى الذكر والسلوك كانت -فنياً - باباً أفضى إلى (إحياء علوم الدنيا)، وقد لفتت هذه الأمور بعض الباحثين، خاصة فى دوائر الاستشراق، فتوفروا عليها بالتحقيق والدرس واستخلاص النتائج. كتب لويس ماسينيون Louis Massignon ١٨٨٣ - ١٩٦٢م عن تلك المراحل والأصول الباكرة للتصوف الإسلامى فى دراسته الواسعه عن الحلاج، ثم خص الإمام المحاسبى بمادة إضافية فى دائرة المعارف الإسلامية. لكن مدرسة نيكلسون Nicholson ١٨٦٨- ١٩٤٥ غلبت فى التعريف بالمحاسبى ودرس أثره وآثاره. وفى عمل نيكلسون عن التصوف الإسلامى - نقله إلى العربية أبو العلاء عفيفى - مادة طيبة، وواصل تلاميذ نيكلسون عمله، فنشر تلميذه آربرى. أ.ج Arberry, A.J كتاب (التوهم) للمحاسبى سنة ١٩٣٧م بالقاهرة. أما تلميذته مرجريت سميث Smmith Margaret فكادت تخلص حياتها العملية كلها على درس المحاسبى وتحقيق آثاره ونشرها: وضعت أول كتاب عنه

An early Mystic of Baghdad, a study of the life and teaching of Harith b.Asad AL- Muhasibi, London, 1935.

ثم كتبت: المحاسبى رائد الغزالى سنة ١٩٣٦م. ونشرت كتاب (الرعاية) سنة

١٩٤٠م. ولايزال عمل الأساتذة المصريين - والعرب - فى هذا الميدان - بروافده الفلسفية والتصوفية - نشطا، بيد أنه لم يصل إلى بناء تاريخ النظر الفلسفى فى ثقافتنا، ولن يصل هذا العمل إلى تأسيس هذا البناء ما لم تندرج جهود العلماء الآحاد المحدودة فى خطط منضبطة عامة تنهض بها جماعات بحثية جادة. بل إن الأمر لن يصل إلى غايته ما لم يتسع التصور ليمتد مداه إلى الأبنية الثقافية العتيقة فى عالمنا القديم، وادى النيل والشام ووادى الرافدين، قبل الإسلام بخمسة آلاف سنة، لأن بنيتنا الثقافية الراهنة إنما هى ثمرة لتفاعل كل عناصرها فى كل مراحلها.

لقد شهدت حركة إحياء النظر الفلسفى - التى وصفناها فى السطور السابقة - (تجديداً) لدى بعض روافد هذه الحركة، وقد وجد هذا التجديد مجلاه فى الأخذ بطرائق الدرس الحديث منتايخية وعقلانية. بيد أن مجمل ثقافتنا الحديثة قد شهدت - إلى جانب تلك الحركة وتجلياتها- (جديداً) فى حقول العلم والفكر والإبداع. لكن هذا الجديد تعثر - ولا يزال - لتلك العلة التى نصصنا عليها فى موضع سابق، علة البنية الثقافية المتوارثة ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية، البنية التى تنتج التقليدية فى كل ميادين النظر والبحث والإبداع، كما تنتج الاستبداد فى كل منحى من مناحى إدارة الحياة بدءاً بالبيت والمدرسة وانتهاء بالحكم وإدارة البلاد. ويعنينا هنا أن هذا الجديد الشامل - المتعثر - قد وجد نفسه فى مجال النظر الفلسفى فى ثلاثة تيارات واضحة: الماركسية، والوضعية المنطقية، والوجودية. ولدينا الفرصة لنقف عند واحد من هذه التيارات الثلاثة، عند الوجودية، لأن رأسها فى ثقافتنا الراهنة هو عبد الرحمن بدوى، موضوع هذا البحث. وقبل هذه الوقفة عند جهد بدوى، نتم - مسرعين

- **تقويم المشهد الفلسفى فى تاريخنا الحديث:**

لا ريب فى أن هذا المشهد - تجديداً وجديداً - قد كان - من إحدى الزوايا- استجابة لمطالب النهوض، كما كان - من زاوية أخرى - ثمرة لهذه المطالب. كان المشهد من بعيد أحياناً ومن قريب أحياناً موازياً فكرياً - فى الفلسفة السياسية - للأنظار التى انتهت إلى تحديد غايات النهوض بأربع، تحرير الوطن، وتحديث

المجتمع، وتعقيل الفكر، وتوحيد الأمة. وكان المشهد، ولو بصورة غامضة، وراء التيارات السياسية الأربعة التى رشحها التاريخ المصرى الحديث، الليبرالية، والاشتراكية، والسلفية، والقومية. كما يمكن لراصدٍ متأنٍ أن يلمح المقولات العريضة للمشهد سابقة ومواكبة ولاحقة، وأحياناً ملهمة ومرشدة، وللحركات الجذرية الأربع التى تكون - فى مجموعها - ثورة مصر الحديثة ومبادرتها فى التاريخ الحديث، خروج المصريين ضد الفرنسيين فى ثورتى القاهرة الأولى والثانية، وخروجهم ضد الإنجليز فى ثورة عرابى، وخروجهم ضد الإنجليز فى ثورة ١٩١٩م، وخروجهم ضد الإنجليز والقصر فى يولية ١٩٥٢م. بذور كل ذلك سبقت أو واكبت ولحقت تبلور المشهد الفلسفى فى النصف الأول من هذا القرن العشرين، فى الروافد والتيارات الفكرية والنظرية والفلسفية التى رصدناها فى موضعها السابق من هذا البحث. وثمة رجال لم يكونوا من محترفى صناعة الفلسفة، بيد أن جهودهم النظرية والعملية ساعدت فى بلورة تيارات هذا المشهد. كان رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد ورشيد رضا وطه حسين وسلامة موسى وعباس العقاد وحسن البنا وتوفيق الحكيم، من رجال الفكر والعمل، ولم يكن واحد منهم بعيداً عن واحد من تلك التيارات التى جاء أهل الاختصاص من أصحاب صناعة الفلسفة ليجعلوها تيارات واتجاهات فلسفية، بالمعنى الاصطلاحى.

ويعكر هذا المشهد الفكرى، فى ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، ثلاثة أمور: أولها فقر هذا المشهد فى النقد والتقويم والإضافة. بغير النهج النقدى التقويمى يصير التراث عبئاً وعقبة دون نهوض حقيقى. وبغير إضافة تصير التيارات الفلسفية الحديثة «عولمة» بدون دور وجهد فكرى مرموق منا. وثانيها الخلط بين طرائق البحث الفلسفى الأكاديمى وحاجات الواقع العملى السياسى المعيش، هذا يفسد الأمرين جميعاً، إذ هو يجعل من الباحث داعية ويجعل من الداعية مدعياً. ننص على هذا الأمر ونحن أبعد الناس عن الفصل بين النظر والواقع، بيد أننا نفرق بين ضرورة انشغال النظر بتحليل الواقع والتنظير والتأصيل لقضاياه، وبين الاستجابة لمقتضيات العارض

الجزئى من العمل السياسى. وثالثها عجز هذا المشهد الفكرى عن صياغة أدبيات عصرية راقية للحوار بين تياراته المختلفة، فراح كل تيار يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة، وفى هذا ما فيه من فساد الرأى والرؤية والحقيقة جميعاً. هذه الأمور الثلاثة التى تعكر مشهد الفكر الفلسفى النظرى، هى موازاة فكرية لما عليه القوى الفاعلة فى السياسة العملية. تصطنع هذه القوى التناحر اصطناعاً، ولذا فقد عجزت عن المصالحة السياسية على أسس المحاورة الوطنية العظمى. كل هذا - في النظر والعمل - يعطل تغيير البنية الثقافية الموروثة التى تلد التقليدية فى النظر والاستبداد فى العمل. ولقد نصصنا- فى غير موضع - أن السبيل هو الإصلاح الثقافى الشامل.

أين عبد الرحمن بدوى من كل ذلك؟. ذكرت فى صدر هذا القول إن السياسة - بمعناها الفنى - في كتاباته تشغل موضعاً محدوداً. غير أننا لو توسلنا بمفهوم واسع ينتظم المفهومات والعلاقات التى تقوم عليها التنظيمات والإدارات، لوجدنا فى مجمل عمله الفلسفى زاداً وفيراً وسنرى.

•••

يرفض عبد الرحمن بدوى - بحزم - الماركسية والوضعية جميعاً ويؤسس - منذ سنة ١٩٣٨م، تاريخ نشر أول كتبه - مذهباً فى الوجود، ومصادر وجوديته علمان من أعمدة التفكير الحديث

فردريك ڤلهلم نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche ١٨٤٤ - ١٩٠٠

ومارتن هيدجر Martin Heidegger ١٨٨٩ - ١٩٧٦.

بيد أننا نجد - كما سنرى - أنه لا يفلت من مناخ النهضة المصرية وغاياتها فى مواضع من مذهبه، من ذلك أنه يطابق بين (الوثبة) النفسية الوجدانية الذاتية و«النهضة» العامة، فهو هنا يفارق أستاذه «نيتشه» الذى يغلو فى تقدير الذاتية والإنسان الأعلى والنخبة، ومن ذلك أن بدوى يفارق أستاذه هيدجر فى طبيعة الزمان، فهيدجر يقصر «الآن» على المستقبل، أما بدوى فيجعل الآن منتظماً اللحظات الثلاث،

الماضى والحاضر والمستقبل، فهو - بدوى- يصطنع (التاريخية) اصطناعاً. بدوى بمفارقته لأستاذيه فى الأمرين السالفين - وفى غيرهما - إنما يؤسس وجودية عقلانية، وهو -بهذا - غير بعيد عن حاجات النهوض المصرى عامة، ويعنينا هنا - حسب موضوع بحثنا - من كل جهده الفلسفى العريض ثلاثة مفهومات نعدها أسانيد لرؤيته السياسية النظرية.

الشخصية: علاقة الفرد بالجماعة محور الفكر السياسى، وعلاقة الذات بالموضوع محور الفكر الفلسفى. يؤكد الفكر السياسى العقلانى شخصية Personality الفرد الإنسانى، لكن هذا الفرد يميل إلى جعل ذاته مركزاً Egocentrism، وقد يصل هذا الميل إلى درجة مرضية، فتكون الأنانية Egoism. ويصوغ هذا الفكر السياسى العقلانى الأمر صياغة «أخلاقية» راشدة بجعل السلوك «جماعياً اجتماعياً»، أى بالتزام الأفراد بمجموعة من القواعد القانونية تعصم الفرد من العزلة وتعصم المجموع من التناحر.

وينفى بدوى ثنائية الفرد والجماعة لأن الفردية لديه هى الوجود الحق وينفى - فلسفياً - ثنائية الذات والموضوع لأن الذات لديه هى الوجود الحق. وثمة - عنده - ما يهدد الشخصية «الفردية» بالإضعاف. ويتجلى هذا التهديد فى حالتين: حالة إفناء الشخصية فى روح كلية، وحالة إفناء الشخصية فى «الناس»، المجموع. وينقد بدوى «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٣١م) Georg Wilhelm Friedrich Hegel لأن الحالة الأولى بلغت أعلى صورها فى مثاليته. فالفرد عند «هيجل» ليس له وجود حقيقى فى ذاته، وإنما الوجود الحقيقى هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً فى وجود المطلق. أما لدى بدوى فإن الميزة الأولى لوجود الذات هى أن الذات يعرف ذاته، ففيه الذات - الأنا فى نسبة مع نفسه، والإحالة فيه، لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات، وهى إحالة لا تتسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحى والكلية الخصبة التى تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر فى الاستبطان الذاتى. فوجود الذات - إذن - وجودٌ شاعرٌ بوجوده، مُحيل إلى نفسه.

الوجود الحقيقى الأصيل للذات هو الوجود الماهوى، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها. وهذه الذات - إذن - فردية إلى أقصى حدود الفردية. وهذه الفردية المطلقة، أو هذا الأنا، هو - إذن - الوجود الأصيل الذى أصدر عنه فى كل أفكارى وأفعالى. وهى - حينئذ - فى حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسئوليتها الهائلة، شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً،، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة. أما جدل الذات والموضوع فيتبدى لدى بدوى فى أن الوجود وجودان: وجود الذات، ووجود الموضوع. ولكن الوجود الأصيل - بالنسبة للإنسان على الأقل - وهو وجود الذات، حتى لننتهى إلى قصر الوجود على وجود الذات. وفى تعرف الذات على الموضوع ينفى بدوى ثنائية الوجدان والإدراك، لأن التعرف الحق إنما يكون عن سبيل الوجدان. عنده أن العقل المنطقى ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحى. إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحى وانعزال فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة، ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود الحى لا تنبض بدمه إنما يتم هذا الشعور - حقاً- فى حالة الفعل الباطن المنشب أظافره فى الحياة المضطربة، فى حالة التجربة الحية التى نستطيع فيها أن نكون على اتصال مباشر بالوجود فى توتره. وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل، هى ملكة «الوجدان». الوجدان هو الملكة التى نعانى بها الوجود بما هو عليه فى نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة. وأهم نتائج القول بملكة الوجدان عند عبد الرحمن بدوى إزالة المشكلة الكبرى فى نظرية المعرفة، مشكلة الذات والموضوع. يرفض بدوى المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائى لا بالوجود الذاتى، لأنه إذا كانت ثمة إحالة فى هذا الوجود الذاتى، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات، فلا معنى - بعد- للانقسام إلى ذات وموضع، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات. والوجدان يكون - إذن - عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذى يكونه العقل، ولكن ليس معنى هذا أنهما

مستقلان تمام الاستقلال، بل عالم الإدراك العقلى فى خدمة عالم الإدراك الوجدانى. العقل فى خدمة الوجدان.

وهذا الغلو فى تقدير الذاتية والفردية والوجدانية يقرب عبد الرحمن بدوى من أفق الشاعر المتصوف. ولنا فى هذا الشأن قول بعد وقفتين عند المفهومين الآخرين.

الحرية: الحرية نقيض القيد والنظام نقيض الفوضى. فحرية الفرد - مدنية وسياسية - فى الفكر السياسى العقلانى هى التزامه بالقواعد المتفق عليها اتفاقاً حراً، وهذه القواعد هى جوهر «النظام» الذى شارك آحاد الجماعة فى إقامته إشتراكاً مباشراً أو بواسطة ممثلين مختارين اختياراً حراً. وحرية الفرد - فلسفياً - هى الحد الأعلى لاستقلال إرادته الواعية بذاتها وغاياتها. ويكاد عبد الرحمن بدوى يتململ من هذا (الالتزام) السياسى، بل يكاد ينكره إنكاراً ويزور عنه ازوراراً، أما الإرادة - فلسفياً - فهو يدفعها دفعاً إلى أقصى ممكناتها. إن الحرية - لديه - هى الصفة الأولى لوجود الذات. ويرى أن المثالية الألمانية، خاصة عند فشته Johann gottlieb Fichte ١٧٦٢-١٨١٤م هذه المثالية الألمانية قالت بالحرية لكنها لم تفهمها على أنها الحرية الفردية وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية. هذه المثالية الألمانية تقول بحرية بالنسبة إلى الله وبالنسبة إلى الكل، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد. وأما ما هناك من حرية فى الأفراد فما هى إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هى الحرية الكلية. أما بدوى فيقرن الأنا بالحرية بالإرادة، وينتقد ديكارت René descartes ١٥٩٦ - ١٦٥٠ فى مقولته الجهيرة (أنا أفكر، إذن أنا موجود). عند بدوى أن الذات هى الأنا المريد. والشعور بالذات إنما يتم فى هذا القول: (أنا أريد). ولكى يجد المرء ذاته فعليه أن ينشدها فى فعل الإرادة، لا فى الفكر كفكر، أي كحالة لا كعملية. ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى مقالة ديكارت المعروفة. لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدى إلى الوجود، وبالتالى إلى إثبات وجود الذات، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر، فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت. ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده فى شيء، لأننا سنكون حينئذ بإزاء

مـصـادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحـصـيل حـاصـل على أقل تقـدير. إنما يتم الشعور بالذات - حقاً - فى فعل الإرادة، فهو شعور بالأنا المريد. ولما كانت الإرادة تقتضى الحرية ولا تقوم إلا بها، فالشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يقتضى بعضها بعضاً. ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية. والذات الحقة، الذات البكر التى تستمد وجودها من الينبوع الصافى للوجود الحقيقى، هى الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، الحاملة لمسئوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية، لكن الحرية تقتضى الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات. فإذا كان جوهر الذات فى الحرية، فماهيتها تقوم - إذن - فى الإمكانية. وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أى خالية من كل تحقق، بل لابد لها من أن تتحقق، ومعنى تحقيقها أن تختار من بين الممكنات، حتى إذا ما تم الاختيار انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، والضرورة - هنا- هى تحقق الإمكانية على هيئة وجود فى العالم.

التاريخ: الزمان نوعان: زمان فيزيائى، وزمان ذاتى، هو الزمان الوجودى، إن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود، فالزمان عامل جوهرى مقوم للوجود. وعلى هذا فلكى نفسر حقيقة الوجود عامة لابد أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وسنرى - حينئذ - أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلى للوجود، لكل ما فى الوجود. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب فى الوجود. والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - فى تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقى، بل كانت لديهم عنه فكرة إما زائفة وإما ناقصة. ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود فى الزمان، ووفقاً لهذا قسموه أقساماً: فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجرى فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط كالنسب الرياضية، وكل هذا فى داخل هذا الوجود.

ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود فى الزمان، وهو الوجود الفانى، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلى الأبدى، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها. والوضع الصحيح أن نفهم الوجود على أنه زمانى فى جوهره وبطبيعته. وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية. وليس معنى الزمانية مجرد الوجود فى الزمان وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود. وإن ما يُدعى أنه (فوق الزمان) أو (خارج الزمان) هو أيضاً زمانى ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود. وصفة الزمانية - إذن - تطبع كل موجود وتشيع فيه كروحه الحقيقية فالزمان هو المقوم الجوهرى لماهية الوجود والعامل والفاعل فى تحديد معناه وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل فى عنفها وخطر نتائجها عن تلك التى قام بها كوبر نيك فى علم الفلك. فإذا كان كانت Immanuel Kant ١٧٢٤ - ١٨٠٢ قد نعت مذهبه النقدى بأنه ثورة كوبرنيكية فى نظرية المعرفة، فإن عبد الرحمن بدوى ينعت مذهبه بأنه ثورة كوبرنيكية فى علم الوجود. بل إنه ليرى أن مذهبه هذا شاهد على أنَّ الحضارة الأوروبية الراهنة فى طور نهايتها، كما أن مذهبه بشير بميلاد حضارة جديدة.

قدم عبد الرحمن بدوى - فى النسق السالف: الشخصية، والحرية، والتاريخ -الذات الفردية تقديماً غالياً، وجعلهذه الذات فى العالم قيمة مطلقة، وجعل جوهر هذه الذات يتبدى فى الشعور والوجدان، وجعل الإدراك فى خدمة الشعور، والعقل فى خدمة الوجدان. ولقد ذكرنا- فى موضع سلف - أن هذه الصيغة أدنى إلى غزارة الشاعرية وحدسية التصوف منها إلى البسط والضبط الفلسفيين. ويمكن للتأويل السياسى الذى يعتد بـ «ظاهر» هذه الصيغة أن ينتهى إلى أنها استعلائية تنطلق من الذات الفردية لتقفز مباشرة إلى النخبة أو الصفوة دون نظر إلى السواد، المجموع، الشعب. بيد أن ثمة قراءة ثانية غير قراءة الظاهر القريب المباشر، هذه القراءة الثانية تصنع صيغة عبد الرحمن بدوى الفلسفية السالفة فى «تاريخيتها»: كانت مصر الحديثة - ولاتزال - تفتش عن «الذات»، والمغزى العميق لهذا التفتيش تحرير ذات

المصرى من كوابح التقليدية الموروثة عن العصور المتأخرة، وتحرير ذات مصر من قهر تلك الموروثات ذاتها مع قهر الاستبداد المحلى والخارجى. هذا التفتيش عن الوجدان الذاتى والجماعى وجد مجلاه فى حركة رومانتيكية عريضة تبدت فى كافة الابداعات الأدبية والتشكيلية والموسيقية، كما تبدت فى الصياغات الفكرية، بل وتبدت فى مناهج البحث والتفسير والتأويل، ولم تقع الرومانتيكية المصرية التى برزت وذاعت فى النصف الأول من هذا القرن العشرين، فيما وقعت فيه الرومانتيكيين الغربية فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. بدأت الرومانتيكية الغربية بتوهج الذات الحرة المتفتحة، وانتهت لدى صغار الرومانتيكيين المتأخرين إلى الذات الضيقة الأنانية المعزولة. إن حاجات النهوض عصمت الإبداع الرومانتيكى المصرى من عزل الذات عن سواد الناس ومن استعلاء الفرد الأعلى والأقوى على المجموع. زاوجت الرومانتيكية المصرية بين الوجدان الذاتى والوجدان الجماعى، استجابة لمطالب النهوض وحاجاته فى التحرير والتحديث والتعقيل والتوحيد. وفى قلب هذا التوهج الرومانتيكى المصرى كانت صيغة عبد الرحمن بدوى ضرورة فكرية وروحية معاً. ولا تتجلى تاريخية صيغة عبد الرحمن بدوى فى ظرفها المحلى المصرى فقط، بل إنها لتتجلى فى ظرفها العالمي كذلك: نشط عبد الرحمن بدوى مع بداية الحرب العظمى الثانية، وتنامى نشاطه أثناءها وبعدها. هيمنت فى تلك اللحظة من التاريخ الحديث والمعاصر الميكافيلية – نسبة إلى ميكافيللى Niccolo Machiavelli ١٤٦٩ –١٥٢٧م صاحب كتاب «الأمير» – على السياسة العملية العالمية بصعود النازية والفاشية. وجوهر الميكافيلية نفى (الأخلاقية) فى الفعل السياسى. نص ميكافيللى على أن الغاية تبرر الوسيلة، وأن (للأمير) أن يتوسل بكل وسيلة لتحقيق غاياته، وأن عليه أن يجمع فى سياسته بين القوة والدهاء، وأن له أن يتخذ الموقف وضده. يسند هذا التوجيه نظر فى الطبيعة الإنسانية يرى أن البشر يجمعون فى سلوكهم وقيمهم بين الجبن والنفاق، وأنهم لا يخضعون إلا للقوة، وأنهم يسيرون ويجرون وراء الأقوياء. واجتهد المفكرون في حل معضلة صلة الأخلاق بالسياسة. ووجد بعض هؤلاء المفكرين أن الفعل الأخلاقى الفردى، مثل الجود

والإقدام، لا يتم إلا إذا كان لصالح المجموع الذى ينتمى إليه الفرد، بل ولصالح المجموع الإنسانى كله. ووجد هؤلاء المفكرون أن الصراع أصل فى حياة البشر. ويمكن تنظيم هذا الصراع - سلمياً - بالاتفاق العام على قواعد وضوابط لإدارته ديمقراطياً. ولا ريب فى أن ما سلف إنما يوازن بين الأخلاقى والسياسى فى مبادئ راشدة. ولاريب كذلك فى أن صيغة عبد الرحمن بدوى التى أعلت من شأن (المسئولية) - كما سلف فى عرضنا لها -لم تكن بعيدة عن هذه الاجتهادات.

تذييل

نص عبد الرحمن بدوى - فى سيرته - على أنه شارك فى السياسة الوطنية المصرية، فكان عضواً فى حزب مصر الفتاة (١٩٣٨ - ١٩٤٠)، ثم عضواً فى اللجنة العليا للحزب الوطنى الجديد (١٩٤٤ - ١٩٥٢م). واختير عضواً فى لجنة الدستور التى كلفت فى يناير سنة ١٩٥٣ بوضع دستور لمصر. وكانت تضم صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين (خمسين عضواً). وأسهم - خصوصاً- فى ضوء المواد الخاصة بالحريات والواجبات. وأتمت اللجنة وضع الدستور فى أغسطس سنة ١٩٥٤م. ولكن القائمين على ثورة يوليو لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطى السليم.

وقد استفدت بهذه السيرة التى حررها بدوى فى:

الموسوعة الفلسفية، دار الفارابى، بيروت، سنة ١٩٨٠

واعتمدت - أساساً - على أعماله التى تتصل بموضوع قراءتى لفلسفته السياسية، من هذه الأعمال:

- الزمان الوجودى، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٥
- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، دراسة وتحقيق. القاهرة، ١٩٥٥م.
- فلسفة القانون والسياسة عند كانت، الكويت، سنة ١٩٧٩م.
- تاريخ العالم لأوروشيوس، دراسة وتحقيق، بيروت، سنة ١٩٨١م.
- فلسفة الحضارة لأشفيتسر، ترجمة وتقديم، بيروت، سنة ١٩٨٠م.

"كشف حساب" فلسفى

مع الدكتور عبد الرحمن بدوى.. ومع نفسى

أ. محمود أمين العالم

فى ديسمبر عام ١٩٤٥ ألقيت محاضرة فى الجمعية الفلسفية بكلية الآداب، جامعة القاهرة [فؤاد الأول آنذاك] بعنوان «اللامعقول فى الطبيعة والفن». وأذكر أن رئيس الجمعية - آنذاك - الزميل [الدكتور الآن] كمال دسوقى اكتفى بالتعليق على المحاضرة بعد انتهائى منها، معتذراً للحاضرين - بلباقة - عن شططها وجفافها..

ولم تكن هذه المحاضرة إلا خلاصة رحلتى الفلسفية عند تخرجى فى قسم الفلسفة فى ذلك العام، وإن تكن امتداداً لرحلة بدأت - فى الحقيقة - منذ منتصف مرحلة دراستى الثانوية ففى السنة الثالثة من تلك المرحلة الثانوية عثرت فى مكتبة شقيقى الأستاذ محمد شوقى أمين على أعداد من مجلة الرسالة التى كان يصدرها الأستاذ محمد حسن الزيات، وجدت فيها ترجمة فيلكس فارس لكتاب «هكذا تكلم زارادشت» لنيتشه، فرحت أقرأ بنهم وتوتر لاحد لهما فصول الكتاب فى الأعداد المتتابعة لمجلة الرسالة. وتصادف أن كان مدرس اللغة الفرنسية - وهو مواطن فرنسى - من المعجبين بنيتشه، فعندما حدثته - عرضاً - عن قراءتى لكتاب «هكذا تكلم زارادشت» فتح لى آفاقاً جديدة للمعرفة بفلسفة نيتشه. وكان ذلك منطلقى إلى بعض الكتب العربية التى تؤرخ للفلسفة عامة، وللفلسفة الأوروبية الحديثة بوجه خاص، ثم منطلقى بعد ذلك - رغم معارضة أسرتى - إلى الالتحاق بقسم الفلسفة بعد حصولى على الشهادة الثانوية التحقت بقسم الفلسفة متأبطاً أول كتاب باللغة العربية عن نيتشه فور صدوره عام ١٩٣٩. وكان مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور عبد الرحمن بدوى، وطوال دراستى فى قسم الفلسفة كان عبد الرحمن بدوى عندى هو التجسيد المثالى النيتشوى الحى. على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى كان يمارس نيتشويته ممارسة استعلائية تقيم بينه وبين طلبته والآخرين عامة مسافةً شاسعة غامضة، أو هكذا كنت أشعر آنذاك. وقد كنت أرى فى ذلك معنى نيتشويا أصيلاً، أفهمه وأقدّره وأتأمله فى رهبة! على أنى - فى الحقيقة - كنت أستشعر نيتشويتى على نحو مغاير. كانت أقرب عندى إلى المغامرة الحية التى تسعى إلى تجاوز كل ما هو سائد متعارف عليه، وكل ما هو ركيك مبتذل ضعيف، ولكن برفيف شعرى روحى

رومانسى، فقد كنت فى مرحلة مبكرة قد عرفت «الحلاج» فى كتاب ماسنْيون عنه، وعشت أشعاره معايشة حميمة، وأحسست بلقاء عميق بين شطحاته الروحية وحبل نيتشه المنصوب فوق هاوية فى الطريق إلى الإنسان الأعلى! ولهذا رحت أقتات منها غذائى الروحى اليومى الذى كان يصل بى أحياناً إلى حافة الغيبوبة أو الهوس الشعورى والفكرى والتأزم النفسي الحاد. وكان خلاصى - فى أغلب الأحيان - يتحقق فى كتابة الشعر وفى الاستغراق الطويل فى الشطرنج، وفى التسكعات الطويلة فى الكتب وفى الشوارع وفى التجمعات السياسية الوطنية التى كان يحتدم بها الواقع المصرى في الأربعينيات.

وكنت أبحث خلال هذا كله عن الوضوح. ومازلت أذكر بيتاً من قصيدة كتبتها- أنذاك - معبراً عن هذا أقول فيه «لم تبق إلا خطوة أو خطوتان على الوضوح»، ولكن هيهات لى فى هذه السنوات وفى غمرة هذا التأزم أن أصل إلى وضوح!

وكان من الطبيعى أن أرسب فى العام الدراسى الأول نتيجة لذلك. ولهذا سعت أسرتى إلى إلحاقى بعمل إدارى فى وزارة التربية والتعليم «المعارف آنذاك» تأميناً لمستقبلى.

على أن ذلك مما ضاعف من تأزّمى، وإن شحذ إرادتى لمحاولة الجمع بين العمل الإدارى والدراسة الجامعية، ووراء محاولة الجمع هذه ملابسات بالغة التعقيد والغرابة مما ضاعف كذلك من تأزمى، ولا مجال هنا لتفاصيل ذلك. على أنى فى العام الدراسى التالى التقيت فى السنة الأولى التى أعيدها فى قسم الفلسفة بعدد من الزملاء، اكتشفنا أننا نحمل نفس الهم الفلسفى والتأزم الروحى، وإن تراوحت مواقفنا بين الشطح الروحى الوجودى والقلق الرومانسى والتوازن العقلانى. أذكر من هؤلاء الزملاء الأعزاء بدر الديب ويوسف الشارونى ومصطفى سويف وعباس أحمد وبهيج نصار ومحمد جعفر وأمين عز الدين، فضلا عن توفيق حنا الذى كان يكبرنا ويسبقنا فى الدراسة. على أننا رغم ما كان بيننا من تفاوت وتراوح بل واختلاف فى الرؤية، كنا نجمع - كما ذكرت فى مقال قديم[١] - «بين التأمل العقلى والشطح الصوفى والاهتمام بالتجارب والخبرات العملية. كنا جميعاً نعبّر عن تجاربنا

ومجاهداتنا الفكرية بالشعر والقصة والمقالة والبحث العلمى، وفى كثير من الأحيان بالتسكع طول الليل فى شوارع القاهرة فى حالة قصوى من الوجد والتوتّر والصهللة الفكرية» وكنا - كما ذكرت كذلك فى ذلك المقال القديم[٢] - «نبحث وجدانيا عن مغامرة كونية كبرى. كانت فى ضمائرنا معركة حادة على نطاق الكون كله، والحضارة كلها، كنا نبحث عن إجابات نهائية لكل شىء، كانت الفلسفة والمعاناة الوجدانية وسيلتنا فى رحلة البحث عن يقين.... وما أكثر ما تشردنا وتنكبت بنا الطرق، وسدّت أمامنا السبل، وامتلأت حلوقنا بالمرارة، ونفوسنا بالعجز وعقولنا بالذهول وضمائرنا بالتخبط والحيرة. كنا نريد أن نعيش كما علمنا نيتشه: أن نبعث بسفائننا إلى البحار المجهولة، وأن نبنى بيوتنا فوق قمة بركان فيزوف، وننتظر اللحظة المناسبة كي نموت. كنا فرسان ليل نبحث غمرته عن المستحيل.

وكان القمر أمامنا فى كثير من الأحيان - كما ذكرت ذلك فى قصيدة من قصائدى - نحسنّ به يتحدّى قدرتنا على الصعود والصمود. وكان المعجز والملغز والغامض والرهيب والبشع والمخيف فى كل شىء يدعونا ويلح فى الدعوة وفى الإغراء والإغواء! وكان بعضنا يعب من كل ما يمكن أن يبلغ به مرتبة المحو.. أجل المحو؟ أن نمحو ذلك - على طريقة المتصوفة - بالفكر، بالتأمل، بالوجد، بالمغامرة، بأردأ أنواع الخمر... حتى نصل إلى النور الغريب فى نهاية المطاف! وكان بعضنا يتطلع إلى بناء حضارة العلم والاشتراكية، وبعضنا يتطلع إلى بناء تلك الحضارة الجديدة السحرية التى أخذ يبشر بها شبينجلر - فى لغتنا العربية - على لسان الدكتور عبد الرحمن بدوى. وكان بعضنا يسعى لإرساء أخلاق السادة التى بشر بها نيتشه، وبعضنا يسعى إلى بناء القلعة التى لم يستطع كافكا بلوغها فى روايته «القلعة» وكنا نمرض حتى الموت مع كيركجور، ونرفض أن نقول معه أن الشىء إما كذا وإما كذا، وكلاهما ناقص. وكنا نقول أو البعض منا يقول: «الشىء ليس بكذا ولا بكذا» [وكان ذلك عنوان قصيدة من قصائدى حينذاك] ولا هو بأى شىء آخر.. أي لا خلاص، ولا مهرب ولا أمل لا بالحب ولا بالموت! لا خلاص بغير إحتضان المستحيل، احتضان اللامعقول، لا خلاص بغير اليأس المطلق المطبق! وكان كيركجور، ونيتشه وكافكا

وبيرجسون ودوستيو فسكى، طلائعنا إلى أين؟ لا نعرف إلى أين ولا كيف ولا حيث. بل حركة انتحارية، بل فعل عشوائى نبحث به عن الحقيقة، عن طريق معايشة أى شىء، عن طريق رفض العقل والعلم والمنطق»[٣].

كانت هذه هى رحلتنا المتوتّرة طوال سنوات الدراسة الأربع فى قسم الفلسفة من عام ١٩٤٠ حتى عام ١٩٤٦ ولهذا لم أكن مغاليا عندما ذكرت - فى بداية هذه الكلمة أن محاضرتى فى الجمعية الفلسفية بقسم الفلسفة فى ديسمبر عام ١٩٤٥ كانت خلاصة رحلتى الفلسفية التى شاركت فيها هذه المجموعة من الزملاء الأعزاء، وإن كان أقربهم إلى جانبها الشاطح، من بين هؤلاء الزملاء، بدر الديب بتجربته الشعرية المبكرة الفريدة «حرف الحاء» وعباس أحمد بقصصه القصيرة الفريدة أيضاً لعل أبرزها «البير وغطاه» فضلا عن معايشته المتوترة شبه الصوفية لتأملاته الفلسفية.

فى هذه المحاضرة حول «اللامعقول فى الطبيعة والفنون» لم أقف لأحلل اللامعقول فحسب، وإنما وقفت أمجّده، فى بعض فقراتها: «إن اللامعقول هو كل ما يرفض فى الوجود الخضوع والانصياع لقوانين العقل المنطقية (....) إذا كنا نمجد دائماً (...) هؤلاء الأبطال الذين يقاومون كل استبداد، فلاشك أننا سنمجد هذا الكائن العجيب الذى ظل وسيظل دائماً يقاوم أعظم طغيان لأقوى قوة فى الوجود - وأعنى بها قوة العقل - وإذا كنا نعتبر أبطالنا الأحرار عباقرة الإنسانية، فلاشك فى أننا سنعتبر هذا الكائن العجيب، أنه حامل لعبقرية الوجود. أما هذا الكائن العجيب فهو اللامعقول الذى تحدّى العقل، وظل عاريا عن كل عنصر عقلى، حاملا شعلة التحرر والانطلاق..» ثم أخذت المحاضرة تثبت اللامعقول بآخر نتائج العلم، بنظرية الكم والنظرية النسبية والميكانيكا الموجية. ولكنها تنتهى إلى تأكيد عجز العلم عن المعرفة، وأنه لا سبيل إلى إدراك اللامعقول إلا بالفن. بل اللامعقول هو الموضوع الأصيل للفن[٤]!؟؟

وأذكر أنه فى ذلك العام عام ١٩٤٥ أصدر الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابه «الزمان الوجودى» فاشتريناه، عباس أحمد وأنا، وذهبنا إلى مقهى فى أحد أزقة شارع فؤاد (٢٣ يوليو الآن) وقرأناه فى جلسة واحدة خلال بضعة ساعات ونحن فى

حالة وجد وتوتر. على أننا عندما وصلنا إلى الفصل الخاص بوضع التجربة الوجودية فى مقولات، أصبنا بخيبة أمل، بل أحسسنا بأن عبد الرحمن بدوى قد خان التجربة الوجودية الحية! ذلك لأنه راح يصبها فى نظم وقوالب ومقولات، أى يمنطقها عقلياً؟ وعندما انتهينا من قراءة الكتاب كله، قررنا اقتحام الدكتور عبد الرحمن بدوى فى منزله، ومحاكمته على ذلك. واشترينا «فياسكة» نبيذ، شربنا نصفها، ثم اخفينا الزجاجة الضخمة فى حقيبة عباس وإن أطلت رقبة الزجاجة بارزة فى الحقيبة، واتجهنا إلى منزل الدكتور عبد الرحمن بدوى وطرقنا باب شقته. ولحسن الحظ خرج إلينا شقيقه الأصغر، ونحن فى حالة واضحة من السكر. طلبنا مقابلة الدكتور بدوى، فاعتذر إلينا عن ذلك بأنه غير موجود. وأذكر أننا ذهبنا بعد ذلك إلى الصديق فرحات توما، وكان - آنذاك - موظفاً فى مكتبة الجامعة وصديقا عزيزاً، وأخذت أبكى عنده من خيبة أملى فى الدكتور عبد الرحمن بدوى، وما أكثر الملابسات الأخرى التى تعبّر عن مدى المعايشة الحميمة الحية المتوترة لما كنّا نعتنقه من أفكار فلسفية. على أنه برغم خيبة أملنا فى الدكتور عبد الرحمن بدوى - بعد قراءتنا لمقولاته الوجودية -، فإننا لم نفقد تقديرنا العميق له وحبنا الخالص له، ورهبتنا الدائمة من شخصيته.

ولكن لم تكن معايشتنا الحية للوجودية، خالية من الالتباس والإشكالية. فلقد كنا على ارتباط عميق وانخراط عملى بالحركة الوطنية التى كانت - محتدمة فى الأربعينيات - ضد الاحتلال البريطانى والحكم الملكى والأحزاب المتواطئة مع الاحتلال والملكية، بعضنا كان مرتبطا بالحركة الماركسية آنذاك ملتزما بفلسفتها وأنشطتها، وبعضنا - مثل عباس وأنا - يقف عند حدود الدلالة الوطنية الخالصة للحركة.

ومع ذلك، فإنى أذكر أننا رشحنا عباس أحمد ممثلا لقسم الفلسفة فى انتخابات اللجنة الوطنية للطلبة والعمال فى فبراير ١٩٤٦ التى كانت تسيطر عليها الحركة الماركسية، وبرغم أننى - فى ذلك الوقت - كنت أختلف فكرياً مع الماركسية لغلبة الطابع الاقتصادى والمادى عليها وفقدانها العمق الفلسفى والأخلاقى والروحى، كما كنت أعتقد آنذاك، على أن الانخراط فى النشاط السياسى الوطنى جنباً إلى جنب مع

ممثلى الحركة الماركسية كان مصدراً من مصادر الالتباس والإشكالية فى توجهى الوجودى. وإلى جانب هذا كنا على ارتباط حميم مع أستاذ آخر فى قسم اللغة الإنجليزية كان قادماً من إنجلترا وكان متواضعاً، وحريصاً - على خلاف الدكتور بدوى - على الحوار واللقاء مع الطلبة داخل الجامعة وخارجها، وكان ذا توجه اشتراكى ديمقراطى غير محدد الملامح، هو الدكتور لويس عوض، وكان هو أيضاً من مصادر الالتباس فى توجهى الوجودى فضلا عن الالتباس فى تفهّمى للماركسية والاشتراكية. أذكر أنه كان - وهو الاشتراكى - فخوراً بدراسة أعدّها، وكان يناقشنا فيها، حول نقده للمنهج المادى الجدلى والمادى التاريخى في الماركسية.

وهكذا بين مقولات عبد الرحمن بدوى الوجودى للوجودية، وانتقادات لويس عوض الاشتراكى للأساس المنهجى الجدلى للاشتراكية، ازدادت شقة الالتباس وتعمقت الإشكالية فى توجهى الوجودى.

على أنه بين الدكتور عبد الرحمن بدوى والدكتور لويس عوض أخذ يطلّ علينا موقف ثالث يتمثّل فى الدكتور يوسف مراد، كان أستاذاً فى علم النفس وكان يبشر بمنهج جديد هو علم النفس التكاملى، أو المنهج التكاملى عامة، الذى يسعى لأن يكون منهجاً عاما أكبر من حدود علم النفس. على أنه فى حدود علم النفس كان يسعى لأن يقيم مركباً منهجياً يجمع بين المنهج التحليلى الارتقائى والمنهج الجشطلتى الطوبولوجى، وبين البيولوجى، والنفسى والاجتماعى. وكان هذا المركب المنهجى، وتطبيقات الدكتور يوسف مراد عامة تستفيد - إلى حد ما - من بعض جوانب المنطق الهيجلى. وكانت مجموعتنا تلتف باحترام ومحبة حول الدكتور يوسف مراد وكان لنا اجتماع فى بيته كل أسبوع لمناقشة بعض القضايا العليا، بل ومشاركة فى مجلته التى أخذ فى إصدارها وهى مجلة «علم النفس التكاملى»

وهكذا، فى غمرة هذه الجبهات الأربع: جبهة الحركة الوطنية المحتدّمة، ببعدها الماركسى، وجبهة الفكر الوجودى الذى يمثله الدكتور عبد الرحمن بدوى، وجبهة الفكر الاشتراكى الديمقراطى الذى يمثله الدكتور لويس عوض، وجبهة المنهج التكاملى الذى كان يمثله الدكتور يوسف مراد، كنت ما أزال متمسكاً فكريا بالمفهوم

الوجودى المثالى الذى عبرت عنه في محاضرتى عن اللامعقول فى الطبيعة والفن «التى ألقيتها فى ديسمبر ١٩٤٥، وإن كان تمسكاً مأزوماً ملتبسا قلقا. وأذكر أننى فى تلك المرحلة، وفى غمرة هذا كله، قمت مع عباس أحمد وأمين عز الدين وبعض زملاء المجموعة بإصدار مجلة اسمها «البشير»، أذكر أن أمين عز الدين هو الذى اختار اسمها، وتمسك أن تكتب اسمها بالإنجليزية كذلك أى The Herald.

وأذكر أننى كتبت للعدد الأول من هذه المجلة افتتاحية كان عنوانها «نحن أبناء ضالون»، ولم تختلف الافتتاحية عن محاضرتى السالفة الذكر، اللهم إلا أننى استخدمت كلمة المصادفة إلى جانب كلمة اللامعقول، باعتبار أن المصادفة هى النقيض للضرورة الموضوعية المزعومة فى العلم. وفى إطار هذا كله اخترت مع الدكتور يوسف مراد موضوعا لرسالة الماجستير فى الفلسفة حول «المصادفة فى الفيزياء الحديثة ودلالتها الفلسفية». لأتخذ من «المصادفة» معولاً لتحطيم المفهوم الموضوعى للعلم. على أنى بدأت هذا البحث وأنا فى غمرة هذه الأزمة الفكرية والروحية بحثا عن وضوح. ولهذا ذكرت فى مقدمة الرسالة عن أسباب اختيارى للموضوع هو أننى كنت مأزوماً أزمة تختلط فيها المفهومات الفكرية والقيم الاجتماعية والخلقية (....) ولكنى كنت منتسباً انتسابا كاملا إلى تيارات فكرية غير علمية، وكان هذا الانتساب الفكرى عقبة منهجية تردنى عن الاستبصار السليم بالبحث الذى أستهدفه. كنت أتحرك بإرادة «نيتشه» وأتعرف بحدس «برجسون» وطفرته الحية، ولا أبصر فى الواقع غير لا معقول «مايرسون»، وهكذا جعلت من البحث عن «الدلالة» رحلة استبطانية، وجعلت من العقل إطاراً محدوداً قاصراً، ومن الحياة حبلا منصوباً فوق هاوية. ولهذا كنت متحمساً لتجريح العلم، حريصاً على تكشّف مثالبه، واصطناعها (....) ورحت أتسلح بالمعرفة العلمية وبنتائجها الحديثة بنوع خاص لكى أتخذ منها معاول لتقويض العلم نفسه... بل لتقويض الحياة كذلك. وكان الشاعر «ت. س. إليوت» لحنى الجنائزى المفضّل، كنت أعمل بضمير مأزوم يرتبط فيه الإشكال العلمى بالانهيار النفسى، والرغبة فى المعرفة بالرغبة فى التكامل والاستقرار»(٥).

على أنّى فى مرحلة متقدمة من البحث عن مفهوم المصادفة، كنت أطلّ على أواخر

القرن التاسع عشر، أناقش أفكار «بيرسون» فى إنجلترا و«دوهيم» و«بنكاريه» فى فرنسا، و«ماخ» فى ألمانيا، التقيت بكتاب يتعرض لهؤلاء بالنقد. فرأيت أن أقرأه استكمالا لمراجعى عن هذه الفترة. والكتاب هو «المادية والنقد التجريبى» «لڤلاديمير إيليتش لينين»، الذى قادنى بدوره إلى كتاب «جدل الطبيعة» «لفريدرك أنجلز» وكان الكتابان حدثاً فكرياً فى حياتى، قلب تصوراتى الفلسفية رأساً على عقب. فأمسكت بالمعقول نفسه ورحت أقوض به الفكر المثالى الذى كان يستغرقنى تماماً. واقتضانى هذا سنوات أخرى آخذ فيها أنسج البحث منذ البداية على نول موضوعى جديد، بل رحت أجدد كذلك حياتى الفكرية عامة، وأبدأ مرحلة جديدة من الحياة»(٦).

واقتضت هذه المرحلة الجديدة من حياتى الانغمار فى النضال السياسى والاجتماعى والفكرى، والفصل من الجامعة بعد أن كنت قد عينت مدرساً بقسم الفلسفة، كما اقتضتنى بعد ذلك السجن والتعذيب والتغرب خارج مصر، ومعايشة تجربة وجودية حية حقيقية، ولكنها لا تقوم على الذاتية المطلقة وإنما على الموضوعية والعقلانية والعلم وإرادة تغيير الحياة وتجديدها لمصلحة المجتمع والوطن الذى انتسب إليه، وللمصلحة الإنسانية جمعاء، ولهذا كان من الطبيعى أن تتحول رسالتى من رسالة عن «المصادفة فى الفيزياء الحديثة». لتقويض العلم، إلى رسالة عن «المصادفة الموضوعية» - التى هى الوجه الآخر للضرورة الموضوعية - لحسن تفهم العلم وتنميته وتجديده وإشاعته فكرا وممارسة. ولهذا- كذلك - كان من الطبيعى أن أراجع فكرى الوجودى السابق، الذى كان بداية رؤيتى الفلسفية مراجعة نقدية حتى يكون انخلاعى عنه وتجاوزى له مؤسسا على وعى عقلانى نقدى موضوعى، وكان من الطبيعى كذلك أن يتم ذلك عبْر قراءة جديدة لكتابات الدكتور عبد الرحمن بدوى -أساساً-، وكتابات بعض الفلاسفة الوجوديين.

- ٢ -

ما إن انتهيت من رسالة «المصادفة» وتمت إجازتها فى يونية ١٩٥٣ حتى بدأت أولى كتاباتى النقدية لوجودية عبد الرحمن بدوى. وكان ذلك فى مقال بعنوان «هذه الأخلاق الوجودية»(٧) نشر عام ١٩٥٤ يناقش رسالة صغيرة نشرها الدكتور عبد

الرحمن بدوى عام ١٩٥٣ بعنوان «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» وكان مقالى بعد رسالتى الجامعية عن «المصادفة»، بداية تمردى واشتباكى الفكرى مع الفلسفة الوجودية على المستوى الثقافى العام، فى وقت كانت هذه الفلسفة قد أخذت تنتشر فى الفكر العربى ويترجم بعض أصولها الفرنسية، الأدبية منها والنظرية، وخاصة كتابات «سارتر» و«كامو»، على أني ما خرجت فيما كتبت وأكتب حتى اليوم عن تقديرى العميق للدكتور عبد الرحمن بدوى، سواء بالنسبة لشخصه أو لفلسفته الوجودية، أو لجهوده الجليلة - حقا- فى تحقيق تراثنا الفلسفى القديم أو ترجماته ودراساته لعيون الثقافة الأوروبية. وفى مدخل هذا المقال عن «الأخلاق الوجودية»، ذكرت أن «الوجودية» أصبحت - بفضل راعيها الأكبر فى مصر الدكتور عبد الرحمن بدوى - تياراً فكريا ينتظم طائفة من المثقفين، متخذاً من تاريخنا الروحى العربى - غير الأصول الأوروبية - ومن التصوف الإسلامى مصدراً يصدر عنه فى مذهبه الوجودى العربى الذى يريد الدكتور بدوى إقامته فلسفةً شاملة لجيلنا فى هذا العصر، على حد تعبيره»[8]. ولقد تبينت - فى تحليلى لمفهوم الفعل والعلاقة مع «الآخر» فى رسالته الصغيرة عن الأخلاق فى الوجودية - أنه مفهوم إطلاقى يختلف عن مفهوم الفعل عند سارتر ويقترب من مفهوم الفعل العشوى عند الأديب الفرنسى أندريه جيد ولا يكاد يقيده التزام أو تحدّه مسئولية، بل لا نرى فيه أى اشتباك بين الذوات الذى نجده فى فلسفة سارتر الوجودية، فالفرد عند الدكتور بدوى فى هذه الرسالة أكثر انعزالا ونفوراً وتوحّدا. ولا يعدو الآخرون - بالنسبة إليه أن يكونوا إلا مجرد أدوات لتحقيق إمكانيات الذات وإثراء تجاربها، ولهذا كان من الطبيعى أن ينتهى الدكتور بدوى إلى إقامة قطيعة مطلقة بين الموقف الوجودى والأخلاقى، على خلاف الفلاسفة الوجوديين الكبار الذين لم يستبعدوا الجانب الأخلاقى من خبرتهم الوجودية الحية.

وبرغم هذه القطيعة الأخلاقية مع الأخلاق فى فلسفة بدوى الوجودية، فإنه لا يلبث أن يكشف عن موقف أخلاقى لا يختلف فى شىء عن قيم أخلاق السادة عند «نيتشه»، مثل الغزو والانتصار والتعالى، فضلا عن أفعال الأمر والوجوب والتفضيل

والأحقية إلى غير ذلك، مما يكشف عن عدم تماسك داخلى فى بنية دعواه الوجودية اللاأخلاقية.

على أننى لاحظت ملاحظة أخرى - فى رسالته هذه - هى أن النتيجة التى توصل إليها حول العلاقة بين الوجودية والأخلاق تكاد تكون نتيجة منطقية مستخلصة استخلاصا استدلاليا شكليا من مقدمات محددة، وليست نابعة من خبرة وجودية حية. فهو يرى أن الأخلاق تعنى الارتباط بمعيار عام ثابت، وهذا المعيار الثابت ليس من صنع الذات الفردية، أى أنه خارج عنها. ولما كانت الوجودية هى الفردية المنعزلة، المنفصلة عن الأغيار، المقضى عليها بالحرية المطلقة، فإذن فبين الموقف الوجودى والأخلاقى قطيعة مطلقة. ولعل هذا الاستدلال المنطقى الشكلى لاستخلاص هذه النتيجة الوجودية أن يكون امتداداً لعقلية الدكتور بدوى للمقولات الوجودية في كتابه «الزمان الوجودى»، الذى سبق أن أثار غضبنا - عباس أحمد وأنا - عندما كنّا نتبنى الوجودية فكراً ونعيشها كتجربة حية، كما سبق أن ذكرت. على أننى قد لاحظت، فيما بعد، عند قراءتى المتعمقة لكتاب «الزمان الوجودى» أن أغلب أحكامه ونتائجه تقوم على عملية استدالية منطقية شكلية خالصة، كما سنوضح فى فقرة قادمة. على أن مقالى هذا الذى انتقدت فيه رسالة الدكتور بدوى حول الأخلاق الوجودية لم يقف عند هذه الحدود، بل انتقل إلى نقد الفلسفة الوجودية عامة من حيث إنها فلسفة فردية مغرقة فى فرديتها، تتنكر للحقيقة الموضوعية للواقع الإنسانى. فليس الفرد - كما ذكرت - إلا جزءاً من نسيج اجتماعى وتاريخى عام دون إنكار لفرديته. وانتهى المقال إلى القول «إن الوجودية ليست هى الفلسفة التى نريدها فى شرقنا العربى، وإننا نتطلع إلى فلسفة تعكس إيماننا بالعلم وقوانينه الموضوعية وتعكس احترامنا للتاريخ الإنسانى الجليل»[٩].

وفى أواخر عام ١٩٥٨ دعيت لإلقاء محاضرة عن (الحرية والالتزام عند سارتر) فى نادى المعلمين بالقاهرة، فوجدت البوليس يحاصر المكان ويمنع إلقاء المحاضرة.

وكان ذلك مقدمة لاعتقالى بعد أسابيع قليلة فى فجر اليوم الأول من عام ١٩٥٩، لقد نشرت هذه المحاضرة بعد ذلك في كتاب «معارك فكرية» الذى صدرت طبعته

الأولى فى أواخر الستينيات عن دار الهلال. والمقال نقد تفصيلى لمفهوم الحرية والالتزام فى فلسفة سارتر.

ومن عام ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٤ فرض على السجن التوقف عن الكتابة. وعندما عدت إلى الحياة العامة عام ١٩٦٤ كانت أولى كتاباتى مقال فى يوليه ١٩٦٤ بمجلة المصور، أعلّق فيه على ترجمتين إلى العربية: لكتاب «ألبير كامو»، «أسطورة سيزيف». كان عنوان المقال «الصخرة التى لم تعد تسقط» وكان هذا المقال - فى ذاته - نقداً ونقيضاً للأسطورة التى تقول بأن آلهة اليونان حكمت على سيزيف بأن يدحرج حجراً من سفح الجبل حتى قمته، فإذا وصل الحجر إلى القمة سقط منه إلى السفح، فيعود سيزيف ليدحرجه مرة أخرى وهكذا إلى أبد الآبدين. والأسطورة يعبر بها ألبير كامو تعبيراً رمزياً عن اللاجدوى واللامعقولية واللاقيمة، فضلا عن أنها دعوة إلى التمرد المطلق على القيم السائدة واصطناع كل إنسان لقيمه ولحريته الخاصة. ولقد عقبت على أسطورة «سيزيف» فى هذا المقال قائلاً: «إننا ونحن نرحب بترجمة أسطورة سيزيف إلى العربية، ما أحوجنا إلى أن نؤكد كذلك أن «سيزيف الإنسان» قد استطاع أن يضع الصخرة فوق قمة الجبل فى أكثر من منطقة فى العالم دون أن تسقط الصخرة ودون أن يسقط الإنسان. واستطاع الإنسان أن يدحرج الصخرة من فوق قمة الجبل ذاتها ويجعلها تطير من غير أجنحة فى الفضاء الرهيب»(١٠).

وعندما أقرأ هذه الكلمات اليوم، أتساءل: ألم تسقط العديد من الصخور طوال السنوات الماضية - ومازال تسقط - فوق رؤوس أكثر من سيزيف فى أكثر من مكان ووطن!؟ وأقول: نعم هذا صحيح، ولكن ليس بقدر لا يُقهر، وإنها بفعل الإنسان نفسه، لجشعه وتسلطه وعدوانيته. ولكن الإنسان لم يتوقف عن مسيرة عمله وسيطرته على كل ما يقيد خطواته المجاهدة من أجل الحرية والسيطرة على قوانين وجوده.

وفى أبريل ١٩٦٥ كتبت مقالا بعنوان «الدكتور بدوى: هل يسير فى طريق مسدود؟»، قلت فيه إن الدكتور عبد الرحمن بدوى «ظاهرة من أندر الظواهر فى حياتنا الفكرية المعاصرة فهو بإنتاجه وحده يمثل دار نشر كاملة. ومهما اختلفنا معه

فى الرأى أو الموقف فما يملك الإنسان إلا أن يقف من جهوده موقف الإجلال والإكبار بل الرهبة» ثم عرضت - بشكل عام - لبعض ما أصدره من كتب ووقفت طويلا عند كتابه «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى» الذى أبرز فيه دور العرب فى المحافظة على التراث الهللينى القديم، فضلا عن إضافتهم إضافة جليلة فى مجال الفكر عامة والعلم بوجه خاص. على أنى رأيت في كتابه هذا أنه قد أبرز - بشكل كاف - الجانب الخاص بمحافظة العرب على التراث الهللينى، أما فيما يتعلق بالجانب العلمى فقد قام بعرضه عرضا تجزيئياً فيه من التفاصيل أكثر مما فيه من الاتجاه الأساسى العام. ورأيت أن الإضافة الحقيقية للفكر العربى إنما تكمن - أساساً- فى الاتجاه العقلى وفى توكيد المنهج العلمى التجريبى عامة. كما انتقدت موقفه من ابن خلدون الذى رأى فيه أنه صاحب منهج تطبيقى وليس صاحب نظريات عامة فى الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنسانى. على أنى انتهيت من المقال إلى القول: «ما أروع أن تصبح طاقات هذا المفكر الكبير القادر فى خدمة الفكر العلمى والثورة الاجتماعية، ما أروع أن يتم لقاء داخل نفسه وفكره بين الفكر والمجتمع، بين الفكر والواقع، بين النفس والمادة، بين الكيف والكم، أن يتم اللقاء بين التناقضات التنازعية والثنائيات المتنافسة، سيكون هذا مكسباً كبيراً للفكر والحياة وللدكتور عبد الرحمن بدوى نفسه»(١١)

وفى مارس عام ١٩٦٧ جاء سارتر إلى مصر، وألقى فى القاهرة محاضرة حول العلاقة بين المثقف والسلطة. وفى زيارته لأسوان، أقمنا ندوة ثقافية معه عرضت فيها رأيى الذى يخالف رأيه فى العلاقة بين المثقف والسلطة، وقد نشرت هذا الخلاف بينه وبينى فى مقال فى مجلة المصور فى مارس عام ١٩٦٧، ثم فى كتاب «معارك فكرية» بعد ذلك، على أنى فى مدخل هذا المقال عرضت - بشكل سريع - لحكايتى مع الوجودية قبل أن أختلف معها، وذكرت «أنى عشت مع الوجودية وبها رحلة فكرية عاصفة، وبعد مرحلة طالت مع نيتشه وبرجسون، وجدت فيها إيجابية ذاتية خلاقة، وعشتها معايشة أقرب إلى معايشة المتصوفين، ثم قلت «عندما تفتحت على حقائق الأوضاع الاجتماعية فى بلادى، وجدت فى هذه الذاتية موقفا سلبياً خانقاً لا يفضى

إلى موقف حقيقى.

وهكذا تحولت من الوجودية إلى الفكر العلمي فلسفةً وسلوكاً وموقفاً اجتماعياً» وقلت: «أحسست بمنطق الحياة من حولى أقوى من منطق الوجودية» وقلت «الذى لاشك فيه أن كل اختيار ينبع من الذات كما تقول الوجودية، ولكن الحرية لا تتحقق بالذات، وإنما بالاشتباك مع الموضوع، بالوعى بالموضوع، بتغييره لمصلحة «الإنسان - المجتمع» ثم «الإنسان - الفرد» بعد ذلك. وفضلاً.. عن ذلك فإن الاشتباك مع الموضوع لا يتم فردياً وإنما يتم بالحركة الجماعية أى يتم موضوعياً» وهكذا اختلف طريقى مع الوجودية، ولا أدرى هل اختلف طريقى مع فكر «جان بول سارتر» أم مع الفكر الوجودى فى بلادنا بوجه خاص، وكان - ومازال - يعبر عنه أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى»[١٢].

وفى نوفمبر ١٩٨٩ نشرت فى مجلة الهلال مقالا بعنوان «هذا الفيلسوف المؤسسة»، بيّنت فيه أن عبد الرحمن بدوى ليس مجرد مفكر بل هو فيلسوف. وعرضتُ لفلسفته فى رسالته «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودى». ولقد لاحظت - فى عرضى ذلك - أن الاستدلال المنطقى الشكلى يكاد يسود فى النتائج التى ينتهى إليها فى أكثر من قضية من قضايا هذين الكتابين.

ولقدأشرت - فى نهاية العرض - أن الدكتور بدوى قد ذكر فى تلخيصه لكتابه «الزمان الوجودى» فى معجمه بأنه «الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد، سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزائه، إلا أنه في الحقيقة لم يتمكن من الوفاء بهذا الوعد وأنه اتجه - بكليته - إلى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات فى مجال الفلسفة بشكل عام، والفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص، وإن كنا نستطيع أن نتبين فلسفته الوجودية فى اختياره الخاص لما يترجم وفى عنايته بالجانب الصوفى والإشراقى والأفلاطونى والأفلوطونى فى تراثنا الفلسفى القديم وفي الكثير من تعقيباته وتعليقاته وآرائه حول بعض جوانب هذا التراث. ثم تساءلت: هل توقفت طاقته الإبداعية الفلسفية بعد الانتهاء من رسالتيه الجامعيتين؟! أم أن فلسفته الوجودية كانت مجرد ثمرة ثقافية خالصة لقراءاته فى الفلسفة الألمانية، وكانت منبتة

الصلة بحياته وبواقعه السياسى والاجتماعى كما يقول بعض الناقدين لفلسفته؟.

ولقد رأيت أن الدكتور عبد الرحمن بدوى عندما كتب رسالتيه الجامعيتين كان متأثراً بالفعل تأثراً ثقافياً عميقاً بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية، وخاصة «هايدجر». ولكن هذا التأثر لم يكن منبت الصلة بواقع خبرته الحية السياسية فى المجتمع المصرى آنذاك. ورحت أبيّن علاقته بحزب مصر الفتاة بين عامى ٣٧ - ١٩٤٠ هذا الحزب الذى كان يسير على خُطى المفاهيم والقيم الفلسفية والمثالية اللاعقلانية للحزب النازى، فضلا عن تلاقيها بشكل سطحى وإن اختلفت دلالة الالتقاء فى العداء لإنجلترا التى كانت تحتل مصر آنذاك. وعندما حصل الدكتور بدوى عام ١٩٤٤ على درجة الدكتوراه عن رسالته «الزمان الوجودى» كان عضواً فى اللجنة العليا للحزب الوطنى الجديد الذى كان امتزاجاً بين حزب مصر الفتاة والحزب الوطنى القديم. وعندما كانت ثورة يوليه ١٩٥٢ وكان هناك تقارب بينها وبين عناصر من الحزب الوطنى، اختير الدكتور بدوى عضواً فى لجنة لوضع دستور جديد للبلاد عام ١٩٥٣ ثم اختير مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية فى برن بسويسرا بين عامى ٥٦ - ١٩٥٨.

لقد أردت أن أبرز - بهذا - أن فلسفة الدكتور بدوى الوجودية منذ أواخر الثلاثينيات لم تكن مجرد صدى لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية، بل كانت - كذلك - تعبيراً عن خبرة فكرية وسياسية حية غير منبتّه عن بعض ظواهر المجتمع المصرى آنذاك.

كما أردت أن أبرز - كذلك - أن هزيمة النازية والفاشية عام ١٩٤٥ واحتدام الصراع الوطنى والاجتماعى فى مصر وخاصة عام ١٩٤٦ بتشكيل (اللجنة الوطنية للطلبة والعمال)، ثم قيام ثورة يولية عام ١٩٥٢ وبروز مشروعها التحررى التقدمى القومى، قد أسهمت كل هذه الأحداث فى خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفى الوجودى الذى بشر به الدكتور عبد الرحمن بدوى فى رسالتيه، وهكذا توقف المشروع الوجودى لا لتوقف القدرات الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوى وإنما لتغيّر الأوضاع السياسة والاجتماعية

والفكرية والموضوعية عامة من حوله، ولهذا راح الدكتور بدوى يكرس طاقاته الإبداعية فى مجالات الدراسات والتحقيقات والترجمات. على أننى فى هذا المقال قدمت ملاحظتين: الأولى حول العلاقة بين فلسفته الوجودية التراثية، والثانية تتعلق برأية السلبى فى الفلسفة الإسلامية، التى لا يرى لها قيمة فلسفية حقيقية، رغم كل ما بذل من جهود فائقه فى جمع وتحقيق ودراسة ونشر كل ما يتعلق بهذه الفلسفة الإسلامية من مصادر وتأثيرات ودلالات واتجاهات.

وليس هنا مجال للتفصيل فى هاتين الملاحظتين. على أنى أنهيت المقال قائلاً «فلنختلف مع الدكتور عبد الرحمن بدوى كما نشاء، ولكن لا خلاف حول ما يمثله من قيمة علمية كبيرة نادرة فى حياتنا الثقافية المعاصرة»، ودعوت إلى ضرورة تنادى الجمعيات الفلسفية العربيه والمنظمة العربية للثقافة لعقد أسبوع فلسفى على شرف الدكتور عبد الرحمن بدوى اعترافا بفضله العلمى[١٢].

وفى نوفمبر ١٩٩٥ نشرت فى مجلة «إبداع» مقالاً بعنوان «عبد الرحمن بدوى.. ذلك المجهول». وكان المقال رداً على مقال سابق فى المجلة نفسها للدكتور مراد وهبه بعنوان «رؤيتى لعبد الرحمن بدوى» تساءل فيه عن: «لماذا توقف كل من بدوى وهايدجر عن استكمال بنائه الفلسفى؟» وفسّر هذا بأنهما كانا يعتنقان الفكر النازى ولهذا عندما انتحر هتلر توقفا عن استكمال بنائهما الفلسفى. ويحاول الدكتور مراد وهبه التدليل على ذلك بعلاقة الدكتور بدوى بحزب مصر الفتاة منذ أواخر الثلاثينيات حتى أواخر الخمسينيات. ولقد سبق أن عرضت لهذه المسألة فى مقال سابق أشرت إليه فى الفقرة السابقة من مقالى هذا، وأبرزت فى هذا المقال - الذى أرد فيه على الدكتور مراد وهبه - أنه كان هناك داخل إطار الموقف الوطنى العاطفى المصرى تيار يرى فى النظام النازى النظام النموذجى الذى يتيح التمثّل به والتحالف معه القدرة على مواجهة الاحتلال البريطانى والتحرر منه وإقامة دولة مصرية مستقلة، تتجاوز تخلّفها وتبعيتها، وكان هذا الموقف يتبنّاه العديد من القوى الوطنية العربية كذلك، بل تتعاطف معه آنذاك الجماهير الشعبية. ولهذا فإنها مرحلة من حياة وفكر الدكتور عبد الرحمن بدوى غير منعزلة عن واقع مصر السياسى والاجتماعى المحتدم

آنذاك. ولهذا كان توجهه الفكرى توجها مصريا عاطفيا انفعاليا شوفينيا ذا طبيعه بورجوازية صغيرة مغامرة، وأنه كان يتطلع مع بعض أبناء جيله إلى ثورة روحية وتجديد معالم ذاتيتهم وهويتهم الخاصة. ولهذا كانت قطيعة الدكتور بدوى مع حزب مصر الفتاة ومحاولته تنمية فلسفته الوجودية تنمية ذاتية داخل تراثه العربى الإسلامى. وما أكثر الدلائل على ذلك في بعض كتبه وخاصة فى تصديره لكتابه «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» و«الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» ومقدمته لكتاب أبى حيان التوحيدى «الإشارات الإلهية» إلى غير ذلك.

وعلى هذا فإن وجودية الدكتور عبد الرحمن بدوى - كما ذكرت فى هذا المقال -وإن تكن ذات أصول فى تجربته الأولى التى ارتبط فيها سياسياً بالفكر النازى، فإنها ليست دليلا على استمرار هذا الفكر النازى فى فكره الوجودى، بل لعلها كانت منطلقه لاكتشاف طريقه الفلسفى الخاص الذى له - بغير شك- جذور أوروبية، ولكنه استطاع أن يضيف إليها وأن يمتد بها إلى جذور تراثية عربية إسلامية أشد عمقاً. وفضلاً عن هذا فلم يتوقف الدكتور عبد الرحمن بدوى عن بناء فلسفته الوجودية بعد انتحار هتلر كما يقول الدكتور مراد وهبة(١٤).

* * * *

هذا هو كشف حسابى الفلسفى مع أستاذى الجليل الدكتور عبد الرحمن بدوى، بدأت به رحلة عمرى الفلسفية، ثم اختلفت رحلتى واختلفتُ معه، ولكن دون أن يقلل هذا- أبداً- من عميق تقديرى ومحبتى له: أستاذاً ملهما وعالما منقطعاً متفانيا تفانيا صوفيا للبحث العلمى، وظاهرة فكرية بارزة نادرة فى ثقافتنا العربية المعاصرة. أضاف - وما زال يضيف - وهو فى الثمانين من عمره كنوزاً إلى مكتبتنا الفلسفية العربية.

على أن هناك فى نفسى ما هو أكبر من ذلك... لست أتردد لحظة فى القول - بغير تزمت أو معاندة أو استعلاء - إن الجدلية - سواء كانت مادية أو تاريخية - ما تزال منذ أن خرجت على الوجودية وتناقضت معها هى منهجى ورؤيتى العقلانية العلمية النقدية، ورؤيتى للعالم والعلم والثقافة والحياة والإنسان والمستقبل عامة، بل

لعلها تزداد في فكرى وخبرتى الحية كل يوم تعمقاً وتجدداً..

على أنى أعترف - بعد هذه المرحلة الطويلة التى عبّرت فيها عن قطيعتى مع الوجودية واختلاقى معها وتنامى منهجيتى ورؤيتى الجدلية تناميا متصلا - أن الوجودية - فكراً وأدباً - مايزال لها فى نفسى هذا الرفيف الروحى الذى يشكل عمقاً من أعماقى الباطنية. وأتساءل: لماذا؟ وأجيب: ربما لأن دعوة الحرية فى الوجودية مهما كانت مطلقة أو عشوائية، فإنها- فى النهاية وفى الجوهر- دعوة إلى تأكيد وتعميق ذاتية الإنسان الفرد وخصوصيته الشخصية ولا أقول فرديته فحسب! وأنه ليس ثمة عقلانية أو علمانية أو موضوعية مهما كانت صرامتها، بغير سند من هذه الأعماق الذاتية الباطنية التى تضفى على الصرامة العقلانية والموضوعية وتضيف إليها نبضها الإنسانى. وأقول فى النهاية لأستاذى الجليل الدكتور عبد الرحمن بدوى أخلص وأعمق التمنيات لك بالصحة والعافية والسعادة، ومواصلة البحث والإبداع وأن نراك بيننا فى مصر إلى أرفع مستوى من التقدير والتكريم.

الهوامش

١- الرحلة إلى الآخرين: مؤسسة روز اليوسف صـ ٥٢ وما بعدها. ١٩٧٤

٢- المرجع الموضح السابق

٣- المرجع الموضح السابق

٤- المرجع الموضح السابق

٥- فلسفة المصادفة: دار المعارف. صفحة ١٠ سنة ١٩٧٠

٦ - المرجع السابق صـ٦

٧- فى الثقافة المصرية: دار الفكر الجديد - بيروت ١٩٥٥

٨- المرجع السابق صـ ٩١ - ١٠٢

٩- المرجع السابق صـ١٠٣

١٠ - معارك فكرية: دار الهلال - الطبعة الثانية ١٩٧٠ صـ٢٢٣ - ٢٢٥

١١- الإنسان موقف: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع ١٩٩٤ صـ١٢٣ وما بعدها

١٢- معارك فكرية: المرجع السابق صـ٢٩٥

١٣ - مفاهيم وقضايا إشكالية: دار الثقافة الجديدة ١٩٨٩ صـ١٧٧ وما بعدها

١٤- مواقف نقدية من التراث: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع ١٩٩٦ صـ ١٧٣ وما بعدها.

عبد الرحمن بدوى

كيف تكون الفلسفة

أنور عبد الملك

كيف يكون المدخل إلى رجل لا يقبل التصنيف المسبق؟، ماذا لو كان مناضلاً وطنياً، ومفكراً تنقيبياً، وكذا شاعراً هائماً معنياً بالتراث، موسوعى المعرفة، عقليا علميا عصريا يجمع بين الشرق والغرب، وإنما أركان شخصيته وفكره تغوص فى أعماق الوجدان والحضارة التى ولد وعاش فى قلبها؟

ما السبيل، أو بالأحرى: كيف تكون المداخل، إلى ظاهرة تنكر لها جيل بعد جيل من الأميين، وعجز من أدركها عن إضاءة معالمها؟

على هذا النحو، تراكمت التساؤلات بين إشراق الذكريات وجراح المسيرة، وعندما شاءت الظروف أن يعود اسم أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوى - رويداً رويداً- إلى قلب الاهتمام الثقافى والوطنى والقومى فى مصر والعالم العربى والإسلامى بعد طول غياب، لعله كان تغيباً.

التقى جيلنا - جيل الأربعينيات - باسم عبد الرحمن بدوى أثناء الحرب (١٩٣٩ - ١٩٤٥) تارة من خلال التلاقى أو الاصطدام لتحرك «مصر الفتاة» و«الحزب الوطنى»، وتارة من خلال كلام جاءنا من أروقة جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول أنذاك) تشير إلى عدد من نخبة فكرية وعلمية متميزة، من العميد إلى المعيد - على مصطفى مشرفة وبولس جالينوجى ومراد كامل وعلى إبراهيم وحسين فوزى وسامى جبرة وأحمد فخرى، كوكبة لامعة سطعت فى سماء مصر - أنذاك - ثم أسماء شابة من بينها من سمعنا أنه شاب يعنى بالفلسفة عبر دروب غير مألوفة، قيل إنها «وجودية»، وأحياناً «صوفية».

تنوعت مداخل التلاقى، حتى جاء «الزمان الوجودى»(١٩٤٥) رسالة الدكتوراه التى تأكد فيها لكل قارئ جاد أن صاحبها يمثل بالفعل بعداً جديداً فى الطموح الفلسفى والجرأة الفكرية، والقاهرة تئن تحت الأحكام العرفية، وإطفاء الأنوار مساءً، فى حرب لم نكن فيها طرفاً، إنما اتخذت من بلادنا قاعدة لقوات الغربيين فى الشرق الأوسط.

لم يكن أمامنا أن نسعى إلى لقاءات، فالكل منهمك فى تأسيس التنظيمات الوطنية

والتقدمية الثورية على أرض مصر، إيماناً منا أن الحرب سوف تؤدى إلى انكسار النظام القائم آنذاك، وأن الثغرة سوف تمكننا من تحرير الأرض والتحرك صوب النهضة.

هكذا، تأخرت مرحلة الدراسة الجامعية عشر سنوات، فكان أن اخترت الالتحاق بكلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (جامعة عين شمس فيما بعد)- بفضل تدخل أستاذنا العميد الدكتور طه حسين وزير التعليم آنذاك، فى سبتمبر سنة ١٩٥٠ يوم تأسيسها مختاراً قسم الفلسفة، إعجاباً باسم عبد الرحمن بدوى، وتشوقاً إلى التتلمذ على يديه، وقد استحسن الأستاذ العميد طه حسين، هذا الأستاذ آنذاك، ورأى فيه تشابك الأجيال بشكل ربما لا يتفق مع أبعاده المستقبلية.

هنا، بدأت علاقة فكرية ووجدانية وإنسانية كانت، - ولاتزال - محوراً تكوينياً رئيسياً لما تعلمناه، وما استطعنا أن نهم به فى مجال الفكر الفلسفى ابتداء من تساؤل طلائع كوادر الحركة الوطنية التقدمية المصرية فى نهاية الموجة الفكرية السلفية المضادة «بلاش فلسفة».

ومادام المجال هو إضاءة نواح من سيرة ورسالة أستاذنا الجليل، لا تدوين صفحات من حوليات الجيل المغيّب، فلعل الأوفق أن يكون التركيز على محاور محدّدة، يمثل كل منها ناحية من الرسالة التى أداها أستاذنا الجليل عبد الرحمن دوى أستاذاً ومعلماً رائداً لكل من تتلمذ على يديه وأحاط به عبر مسيرة مصر الطويلة المشرقة رغم المآسى.

* * *

الدرس الأول الذى تعلمناه من عبد الرحمن بدوى إنما هو خصوصية الأستاذية لمن يتصدى إلى هذا المقام. فقد رأس قسم الفلسفة بجامعتنا الفتية منذ إنشائها بدرجة الأستاذ المساعد رغم ما كان له من عديد من المؤلفات آنذاك، احتراماً منه للوائح التدرج الوظيفى فى سلم الأستاذية بالجامعة، وقد استحضر من أوروبا وجامعات مصر لفيف من كبار الأساتذة يكبرونه سناً ومقاماً - «دييس» و«ارنلديز» ويوسف مراد ومصطفى زيور وحلمى مراد وغيرهم... إلخ -، همّه الأول أن يمنح

طلابه أرقى مستوى من المعارف الفلسفية والعلمية، وكأنه رئيس أركان حرب لجيل جديد يعدّه للوطن بعيداً عن الشكليات.

كان أسلوب التدريس هو ذلك الذى قرأنا عنه: فمن ناحية، الإملاء دون مذكرات، ومن ناحية أخرى، فتح النقاش من أوسع الأبواب فى كل محاضرة ولمدة عشرين دقيقة، ثم وكأننا نجمع بين أسلوب الأروقة والمشائين، جلسات يومية تمتد نصف ساعة، أو ساعة كاملة فى مكتبه - بعد المحاضرات - مع من سيأتيه من طلابه من النقاش والسؤال والاشتباك الفكرى أحياناً. وقد أفدت من ترحابه اليومى عبر سنوات الدراسة، أسأل، وأجادل، أنتفض، وأنبهر، وهو دائم المنح، واسع الصدر. وأذكر أنه التفت إلينا فى عديد من المناسبات، مستفزاً بسؤال كله تحد: «وأين رأى الماركسيين ترى؟». وقد حدث أنه فى إحدى المحاضرات، وأمام صمت الماركسيين - وكانوا اثنين الصديق المرحوم فيليب جلاب وكاتب هذه السطور - قرّر رفع الجلسة وإنهاء المحاضرة احتجاجاً على امتناعنا عن مجادلته، وعندما صعدت إلى مكتبه فى الطابق الأول، لامنى لوماً مراً، وندّد بموقفنا على أنه يمثل السلبية الفكرية، ورفض ممارسة حق الطالب فى تحصيل العلم وانتزاع المعرفة بمناقشته، بل والتصدى له.

ولا داعي - بطبيعة الأمر - للتأكيد على أن هذا الموقف كان يقتضى منا قدراً عالياً من متابعة طبقات الفكر الفلسفى المتدفق، دعنا من القدرة على مجادلة أستاذنا الموسوعى. ولكننا حاولنا أربع سنوات، بفضل ترحابه وإصراره، فكانت سنوات لا مثيل لها فيما رأيته فى أقسام الفلسفة فى معظم جامعات الغرب، بل والعالم، فى مستوى الليسانس أو البكالوريوس.

كان أستاذنا- ولايزال - يعادى الماركسية والشيوعية عداءً جذرياً - إيماناً وعلمانياً - وإن كان ومنذ اليوم الأول يحترم فى التوجه الاشتراكى للفكر المصرى، الأصالة والجدية والقدرة على التضحية، بينما اختفى الانتهازيون والمرتزقون أدعياء الثورة، ومنهم من أثرى على حسابها، باحتقار الواجب.

لم تكن المحاضرة مجرد إلقاء لتحليل الموضوع، وإنما كانت دوماً، ترتكز على جزء وافر من المراجع بكافة اللغات، يجبرنا على نقلها - كما أجبرنا على تعلم اللاتينية

واليونانية - لكى لا نتصور أنه صاحب الأفكار التى يطرحها، وأنه ليس صاحب الرأى الوحيد الصائب، إذ لابد لمن يريد أن يتعلم أن يمسك أولا بمفاتيح مصادر المعرفة على تنوعها واختلاف مساراتها.

أخذ عليه البعض القسوة ورفض المجاملة، فقد بلغ عددنا فى السنة الأولى فى قسم الفلسفة ستة وخمسين طالباً، وأصبحنا أحد عشر طالباً فى السنة الرابعة، وإذا به يصرح فى المحاضرة الأولى فى شهر سبتمبر ١٩٥٢ أنه لن ينجح منا أحد، لأن مادة «المنطق الصورى» سوف تشمل «المنطق الرياضى»، وأن أحداً منا لن يتمكن من فك طلاسمه، وقد اهتديت إلى أن ذلك التهديد جاد، فقررت أن أنكب على دراسة المنطق الصورى وإهمال المنطق الرياضى كلية، بينما رأى زملائى وزميلاتى أن يجمعوا بين الاثنين. وفى يوم الامتحان استطعت أن أفلت من المذبحة بالإجابة عن السؤال الأول دون الثانى، فكان أن حصلت على درجة الليسانس فى يونيو ١٩٥٤ بدرجة جيد جداً، وكنت الوحيد فى هذه الدفعة الأولى، مما أحزن قلبى، فقد كان معنا لفيف مرموق من خير الزملاء أطاحت بهم معادلات المنطق الرياضى. وإن كانت القوة والتشدد من منطلق علمى بلا شك، كم كان بودى أن يحنّ قلب أستاذى الجليل لزملائى وزميلاتى فى تلك الدفعة الأولى التى مرّت بخير والحمد لله فى ملحق سبتمبر.

وقد درسنا على يديه عدة مواد: «المدخل إلى الفلسفة العامة» و«علم المعرفة» و«مناهج البحث» و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» و«تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة» و«فلسفة الأخلاق والتاريخ والسياسة». وقد عرض علينا - منذ السنة الثانية - بحث سنوى يتراوح بين عشرين وأربعين صفحة فى موضوع يختاره كل منا، وذلك ليدربنا - منذ البداية - على الكتابة الفلسفية، ويعدنا لمرحلة الماجستير والدكتوراه فيما بعد. وقد كان من شأنى فى إحدى السنوات أن انكببت شهوراً طويلة على دراسة محاورة «فيليبوس» لأفلاطون وجوهرها ومسألة الثنائية وتناقض الأضداد، ولعله أراد أن يمتحن قدرتى على التعمق فى فهم الجدلية التى كنت أعتنقها مذهبياً- آنذاك - ومازلت.

وقد لفت أنظارنا أنه كان يقيّم البحوث السنوية بصدر رحب على عكس الامتحان النهائي، وكأنه يريد أن يعترف بأن الجهد المتصل يستحق التشجيع والمساندة - درس من الدروس العديدة لمعنى الأستاذية في أرقى مستوياتها.

كنا نسأله على نوبات متتالية: لم «الوجودية»؟ وما قصة الوضعية المنطقية التي كان يرفضها، ونحن معه، من زوايا أخرى؟. أردنا أن نعرف لماذا كرس نفسه شهوراً عديدة لتقديم «رابعة العدوية» فهل الهيام طريق إلى التفلسف، أو التصوف؟. أدركنا أنه يعشق الحب، وله فيه صفحات هيامية في مؤلفاته «رابعة العدوية» و«شطحات الصوفية» وكتاب سيرته الذاتية العاطفية «الحور والنور». كان البعض يعيب عليه أحياناً اللا- تاريخية، والحق أنه ليس كذلك، بل كان أقرب منا تأكيداً لتأصيل الوجود التاريخي، كما جاء - مثلاً - في التلخيص الساطع الذي قدمه لفكره في «موسوعة الفلسفة» (الجزء الأول، بيروت ١٩٨٤):

«وجود أولا لا وجود، تلك هي المسألة، هنا أيضاً فإن كان وجوداً، فلابد من الزمان، وأما من دون الزمان، فليس ثمة وجود، ولا واسطة بينهما. أما عن الأولية بين آنات الزمان، فالرأي بإزائها قد انقسم - كما هو طبيعي - إلى ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي. ولذا يجعل الأوليّة والأولويّة - معاً- للحاضر، ومذهب يجعلها للماضي، وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية، خصوصاً كيركجور وهيدجر. أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل آنٍ على آنٍ، بل نؤكد وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية. أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآنات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا.

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لابد متزمن بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل آن من آنات الزمـــان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص، فالزمانية إذن كيفية. وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية».

أعترف، بكل تواضع وصراحة، أننا لم نكن ندرك عمق الجذور التاريخية لفكر عبد الرحمن بدوى - أنذاك - فقد دفعت بنا الأيديولوجية إلى الابتعاد عنه مادام أنه يستعمل عبارة «الوجودية»: بينما «الزمان الوجودى» من نسيج آخر، يقرب إلى مسار كبير فلاسفة هذا الجيل «مارتن هيدجر» الذى طالما كان يحدثنا عنه ونحن نتأفف أمام رسائل «مدخل إلى الميتافيزيقا!» ثم هناك الرسالتان اللتان كان يطيب له أن يفتتح بهما محاضراته، كأنه يستفزنا إلى التصدى لأهوال العمر: «اعلموا أن أصعب ما فى الحياة إنما هو الاستمرار فى الحياة».

مقولة الزمان كانت تبدو لنا معقولة وإن كانت غير مقبولة لشباب يتصور أنه محق فى كل شىء.

أما المقولة الثانية، فقد كانت ترمز إلى أبعد من مجرد الحياة الجسدية، إذ تشير إلى المشاق النفسية والأخلاقية والذهنية والروحية كلما اقترب الإنسان من مرحلة النضج ثم العمر المتقدم فالشيخوخة إلى نهاية الطريق.

من أين، ترى، هذه الصعوبة الشاقة؟ أفليست الحياة نهراً أزلياً أبدياً، ينتهى، نعم، ولكنه يتدفق دون إبطاء فى كافة المراحل؟

وقد علمتنا الحياة حكمة هاتين الرسالتين. أسئلة. تساؤلات. إشكالية الفكر التنقيبى فى عصر الحرب الأوروبية الثانية وقد امتدت فجاءة إلى المحيط الهادى وإلى الصين واليابان. كنا على يقين وكان هو على طريق. وكنا - معاً - نبحث عن «مناهج الألباب المصرية» علّنا نحقق الحلم الكبير: تحرير مصر، استقلال إرادتها، نهضتنا المصرية والحضارية.

لعله من المفيد لمن يتصدى إلى الأستاذية فى عصرنا وبلادنا أن يتعلم من أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوى هذا التواضع الفكرى والحرص على إتاحة المجال للحوار الجدلى ومسارات الإجابات الممكنة، فى الوقت عينه الذى تتدفق فيه المعرفة الفلسفية سيلاً جارفاً ابتداءً من التحصيل الدوب الدقيق المتصل عبر السنوات والعهود. فلا مجال للأستاذية إلا إذا قبل الأستاذ، بادئ ذى بدء، أن يتواضع ويدرك حدوده ويتعلم يوماً بعد يوم بالاحتكاك بواقع عالمنا المتغير وكذا أفكار طلابه المتأججة أو الشاردة.

لا مجال للأستاذية دون التساؤل الفلسفي.

* * *

ثم كان الدرس الثاني، يصب هذه المرة في جوهر وقلب الوطن والحركة الوطنية من أوسع الأبواب.

كانت الأولوية - ولاتزال - في معرفة الفكر والمجتمع المصري والعربي والأفريقي والإسلامي والشرقي هي تعاليم وكتابات علماء الغرب ومفكريه، وكأن الذات المصرية العربية والأفريقية والإسلامية والشرقية لا تصلح منبعاً ولا تتيح المجال لبروز فكر إبداعي ذاتي، وكأننا على موعد مع التبعية - بالأصالة أو بالمولد - وهو الموقف الفكري المنهجي الذي فندناه بشكل جذري في دراستنا عن «الاستشراق في أزمة» (**مجلة ديوجين، اليونسكو ١٩٦٢**)، فكانت دعوة لتفكيك الاستشراق، وكان لها فيما بعد وحتى اليوم أثر واسع في تحديد مسار العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ الستينيات.

نعود إلى الدرس الثاني، فلنذكر - أولا - منهج أستاذنا عبد الرحمن بدوي في تعليمنا الفلسفة الإسلامية. فقد استند إلى رسالة أستاذه، أستاذنا الكبير الشيخ **مصطفى عبد الرازق** في كتابه الوجيز عميق الدلالة «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**» (القاهرة ١٩٤٥): «وهو الكتاب الذي يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، ومن هنا جاء المنهج الجديد الذي «يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، ويتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره». أي أن المصدر لمعرفة الفكر والفلسفة إنما هو بالتنقيب عن جذورها التاريخية الذاتية، لا بمقارنتها بمسارات الفكر الفلسفي في البيئات الثقافية والحضارية الأخرى باعتبارها المرجع والقاعدة والأصل.

لم أكن أدرك - آنذاك - أثر هذا المنهج على ما تم فيما بعد عندما لبيت دعوته الأولى للعشاء في «**كازينو بديعة**» على النيل في يوليو ١٩٥٤، بعد تخرج أولى دفعات

قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لعرض موضوع دراسة الماجستير. كنت - آنذاك - أتجه إلى فلسفة التاريخ عند هيجل. فإذا به يرفض ويشجبني بعنف متسائلا عما فى وسعى أن أضيفه إلى سيل المؤلفات حول هيجل وفلسفة التاريخ لديه، وخاصة وأننى كنت آنذاك لا أعرف اللغة الألمانية. وأضاف أنه يتشكك فى جدوى مثل هذه الدراسة بالنسبة لشباب المفكرين المصريين، مؤكداً - بإصرار بالغ التشدد - أن الواجب يقضى أن ينكب الجيل الجديد من مفكرى مصر على دراسة الفكر المصرى فى إطاره الحضارى المتخصص - وإلا فمن الذى يقوم بهذه المهمة؟ وكان من جراء هذه السهرة والصدام بين رؤيتين أننى بدأت أراجع نفسى، فرأيت أولا أن أنكب على دراسة الفكر المصرى المعاصر، واتفقنا على تأجيل الموضوع على وجه التحديد، ثم جاءت مرحلة «**الصراع فى الظلام**» التى أثارها أصحاب فكرة التناقض بين «أهل الثقة وأهل الكفاءة»، فكان أن قررت قيادة الثورة بعد أزمة ربيع ١٩٥٤، واشتدادها فى مرحلة الصراع مع رفض الولايات المتحدة لتمويل السد العالى وقرار الرئيس جمال عبد الناصر للذهاب إلى باندونج، أن بدأت حركة قمع اليسار المصرى دون مقدمات، أو أسس قانونية، بشكل متصل وسرى بين عام ١٩٥٤ - ١٩٦٤، تخللها الجبهة الوطنية المتحدة من يوليو ١٩٥٦ حتى ديسمبر ١٩٥٨، ثم من ١٩٦٥ حتى ١٩٧٠.

وكان من سوء حظ كاتب هذه السطور أن يُزج به إلى **معتقل «أبوزعبل»** للحاق بطليعة الفكر والعمل التقدمى فى ١٠ أبريل ١٩٥٥ مدة ١٤ شهراً.

نترك القصة والذكريات ونعود إلى الفلسفة، كان التساؤل الفلسفى فى أبى زعبل **«ما الذى جاء بنا إلى هذا الوضع المفزع؟»**، ثم **«من أين هذا الصراع بين قوى، مختلفة، نعم، ولكنها تصبو إلى الهدف التحريرى الوطنى التنموى النهضوى نفسه؟»**، وهى، أى هذه القوى المتباينة، تكاد تكون متجانسة من حيث انتمائها إلى شرائح الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة وطلائع الحركة العمالية والطلابية والفكرية. «ما معنى هذا الصراع فى الظلام؟»، فإذا كان واقع الأمر كما ذكرنا، أصبح التحليل الطبقى قاصراً.

وإن قلنا بأولوية البعد السياسي، لكان من الممكن استبعاد المعارضة دون شراسة الاعتقال والاضطهاد وأهوال ما تم. كان لابد - إذن - من البحث عن توجه آخر، عن مستوى أعمق فى عمق أعماق أمتنا المصرية لعله يفسر - وإن كان لا يبرر - ذلك الذى حدث وكانت نتيجة إضعاف الجبهة الوطنية المصرية حتى انكسار ٥ يونيو ١٩٦٧.

من هذا الوضع الملتهب، وتلك التساؤلات الجذرية، عدت إلى تعاليم أستاذنا عبد الرحمن بدوى: أفلا يكون التوجه واجباً نحو التنقيب عن الجذور الفكرية فى مختلف قطاعات المجتمع المصرى وحركتنا الوطنية؟ أفلا يكون من اللازم علينا أن ندرس الصياغة التاريخية بمختلف مدارس الفكر والعمل فى مرحلة نهضة مصر منذ انتخاب محمد على والياً على مصر(١٨٠٥)؟ وكان هناك عند النخبة إدراك بأن ثمة تبايناً بين المناخ الفكرى للقوى السياسية المختلفة. ولكن الشعور باختلاف المناخ شيء، والتنقيب العلمي عن أسباب ونوعية ذلك التنوع شيء آخر. من هنا كان قرارنا - عملا بتوجيه أستاذنا إلى دراسة الفكر المصرى - بتكريس جهدى سنوات البحث العلمى - بعد المعتقل - لدراسة صياغة الفكر المصرى المعاصر. فكانت رسالة الدكتوراة الأولى فى علم الاجتماع «الفكر السياسى العربى المعاصر»: مصر (باريس - السوربون ١٩٦٤)، ثم رسالة دكتوراه الدولة فى الآداب عن «**تكوّن الأيديولوجية فى نهضة مصر القومية**» (١٨٠٥- ١٨٩٢) [الجامعة نفسها ١٩٦٩] - وهو المؤلف الذى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى القاهرة فى طبعة مطورة، بعنوان «نهضة مصر» (القاهرة ١٩٨٣).

هكذا أمكن التوصل إلى جذور المدرستين الرئيسيتين للفكر والعمل: **مدرسة التحديث الليبرالى** ابتداءً من رفاعة الطهطاوى، ثم، وبعد بداية توغل الإمبريالية، **مدرسة الأصولية الإسلامية** حول محمد عبده، وقد دلت الدراسة على أن ظروف مصر الجيو - سياسة، وتوالى الهجمات الإمبريالية لتفتيتها من الداخل ومحاصرتها من الخارج لم تمكن طلائع مصر الفكرية والسياسية أن تصوغ دائرة صهر هذين التوجهين بشكل كافٍ من التماسك والتجانس إلى مستوى التركيب، فظل التأليف

التركيبى الغالب بدلا من الوحدة المتجانسة - وهو الأمر الذى امتد إلى حياتنا فى نهاية القرن العشرين، فازداد بشكل ملحوظ تحت تأثير الإعلام الكونى المضلل، وتسرب ثقافته الرأسمالية الريعية، والسمسارية غير المنتجة، والصهيونية العدمية، إلى قطاعات من أركان حياتنا الاجتماعية.

موضوع كبير يستدعى مضاعفة الجهد العلمى والفكرى والفلسفى لرأب الصدع وبلورة مشروعنا القومى والحضارى الجديد فى مرحلة صياغة العالم الجديد الذى نحياه.

لعلنا أطلنا - بعض الشيء - فى الجمع بين هذا الدرس الثانى وإحدى ثماره الميدانية، ولكننا لابد من أن ندلل على مغزى الدرس بآثاره وثماره. وهنا، مرة أخرى، يرجع الفضل إلى أستاذى فيما حاولنا أن نحققه فى هذا المجال المتعيّن من الإنتاج الفكرى الفلسفى.

يتساءل البعض، وأحيانا بنوع من السخرية: كيف أن المفكر الموسوعى العصرى عبد الرحمن بدوى بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة فى كتاباته الأخيرة؟!. التساؤل نفسه الذى قام بالنسبة لأستاذنا الكبير زكى نجيب محمود فى المرحلة الأخيرة الفنية من مؤلفاته. وهنا، مرة أخرى، موقف اغتراب عديد ممن يتصدون للفكر والثقافة والفلسفة فى مصر وأمتنا العربية، بالنسبة لجذورنا الحضارية، وكأن دراسة الإسلام والعروبة - بل وعند قطاع بدوى يتصاعد، حضارتنا التاريخية العظمى، فى مصر الفرعونية، وكذا حضارات ما بين النهرين والشام - أمر «غريب» على المصريين والعرب. وكأن إعادة فتح أبواب البيت، أبواب بيت أسلافنا وأبائنا وأخوتنا وأبنائنا، أمر «غريب» مادام الغير هو «الأساس» عودا إلى مقولة على الاستعمار «إن بلاد مصر خيرها لغيرها».

يقول أستاذنا الجليل ومن حوله كوكبة مفكرينا وفلاسفتنا: بل إن مصر خيرها لأبنائها، وأمة العرب خيرها لأولادها، وحضارتنا الإسلامية والشرقية ملك لبناتها وأبنائها أجمعين، على تنوع قومياتهم ودياناتهم ومذاهبهم الاجتماعية.

ثم يأتى الدرس - **التمسك بالريادة الأخلاقية - الثالث** ولعله تجميع لما سبق، وإن كان يبدو متخصصاً فى الزمان والمكان والوقائع والأفراد. تحدثنا عن «الحرب فى الظلام» وعن مأساة (معتقل أبى زعبل) ومن بعده (الواحات). قد شاءت الظروف أن

قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس قد أعلن فى «الأهرام» فى صيف ١٩٥٥ عن حاجته إلى معيدين بالقسم. وقد شاءت الظروف أن يكون أول دفعة خريجي كلية الآداب جامعة القاهرة إسماعيل المهدوى، وكتاب هذه السطور يشاركه الشرف بالنسبة لأول دفعات كلية الآداب جامعة عين شمس، أن يكونا من نزلاء «أبى زعبل».

وكان أن وصلت نسخة «الأهرام» إلى المعتقل بالطرق المتعارف عليها في مثل هذه الظروف، فرأينا أن نتقدم بطلب رسمى وعليه ورقة التمغة إلى الكلية، وكنا - آنذاك - فى أهوال لا نوّد العود إلى ذكرها أو تذكرها. وقد نهانا مأمور قسم التأديب بالمعتقل عن هذا العمل وقال: «إن هذين الطلبين، لو تم تحريرهما سوف يصلان إلى الكلية وعليهما أختام مأمور قسم التأديب بليمان أبى زعبل، ثم مدير الليمان، ثم مدير المكتب المختص بالبوليس السياسى، ثم وكيل وزارة الداخلية والأمن العام، وربما من يعلوه مرتبة، فكيف إذن يكون تصرف الكلية؟»، ولكننا تمسكنا بحقنا الدستورى: أفلم نكن أول دفعة الفلسفة بآداب القاهرة وآداب عين شمس؟ وبالفعل حرّرنا الطلبين، ووصلت الأوراق مملوءة بالأختام إلى رئيس قسم الفلسفة، الدكتور عبد الرحمن بدوى.

ثم كان ما كان، وما كان يجب أن يكون، احتراماً لتقاليد الجامعة والمعايير العلمية المعمول بها، (....) وبالفعل لم يتم تعييننا، ثم - وبعد الإفراج عنا - علمنا أن الدكتور عبد الرحمن بدوى قد ترك العمل فى رئاسة القسم بالكلية وتم انتدابه مستشاراً ثقافياً في سفارة مصر بسويسرا أربع سنوات. ومن بعدها كانت رحلته إلى جامعات ليبيا والكويت حتى استقر به المقام - بعد سن التقاعد - فى باريس، وقد اختارها مكاناً للإقامة، يقلع من غرفته فى الفندق كل صباح - فى السابعة والنصف - حتى نهاية اليوم يعمل فى المقعد المخصص له - منذ سنوات - فى «دار الكتب الأهلية» بباريس، وينتج كتاباً تلو الآخر، بمعدل كتابين كل عام، إلى جانب الموسوعات المتخصصة.

وشاءت الظروف أن تقترن هذه الفترة بنهاية عمله أستاذاً مديراً للأبحاث فى

«المركز القومي للبحث العلمي» في باريس، والتركيز على عملنا الموازي في آسيا خاصة، منسقاً لكبرى المشروعات العلمية في «جامعة الأمم المتحدة، في طوكيو»، بحيث لم يسعنا أن نكون إلى جانبه بشكل متصل.

ورغم هذا، فقد جرت العادة، أن يرحب بنا أستاذنا، كلما أمكن ذلك، وقد تنوع مكان الاجتماع في فندقي المحبب ومنزلنا السابق في باريس، حتى استقر على المقهى الذى يطيب له أن يجلس فيه وقت الإفطار يوم الأحد أمام نهر «السين».

الكلام هنا يقودنا إلى باب آخر، باب المراجعات والذكريات لآمال المشروع وإجهاض المشروع، لم يتغير الرجل في أصالته وموقفه وتوجهه في أستاذيته. يشجبني دوماً على ما لا يرضاه فيَّ، موقف سياسى تطور في سياق متسق، ولكنه يسعد باتصال العمل والأداء،يستنكر فترات الإحباط، ويستنكر التوقف عن الأداء أحياناً من ناحيتنا، يميز بدقة بالغة بين الوطني الأصيل ومدعيي الوطنية والثورية الساعين إليه.

باب جديد نرجو أن يمتد السنة تلو السنة وأن يتيح الله عز وجل لأستاذنا عمراً مديداً زاخراً بالإمداد والعطاء.

ولعل من طرائف الأمور أننى عدت إلى دراسة «هيدجر» - بشغف - منذ عشر سنوات، فتذكرت - بندم وسخرية - كيف كنت أفتقد موقف أستاذنا. صارحته في ذلك فابتسم وضحك طويلا وقال: «أخيراً، أخيراً وصلت... منبع عميق وصعب ولكن الحمد لله».

لا أستطيع أن أختتم هذه السطور القلائل عن مغزى رسالة أستاذنا الجليل دون استخلاص ما أراه أنه - حقاً - تقصير من مصرنا المحروسة في حق أمتنا وشعبنا وحضارتنا.

إننا نعيش - نحن معشر المصريين والعرب المسلمين - في عصر ارتفع فيه لواء الفكر الفلسفي في مستوى ما كان عليه في عصر «ابن سينا» و«ابن رشد» و«الفارابي» و«ابن خلدون» بفضل كوكبة من الأساتذة، وعلى رأسهم، وفي مقدمتهم، عبد الرحمن بدوي.

أتساءل، وتتساءل جميعا: أين مصر؟ أين دولتنا، وحكومتنا، وجهاتنا ومجالسنا المختصة، ووزراؤنا؟

كيف لا تدرك مصر أن فى عنقها - بل فى عنقنا جميعاً - ديناً عظيماً، لهذا المفكر العَلَم الذى كوّن جيلا بعد جيل من كبار الأساتذة والمفكرين فى أرضنا المصرية والعربية، وأثرى حضارتنا المصرية والعربية المعاصرة بمكتبة موسوعية على أرفع مستوى؟

أفلا يحق لمصر أن تلتفت إلى ذاتها فيكرم رئيس الدولة الأستاذ الجليل عبد الرحمن بدوى بأرفع الأوسمة، وهو الذى جمع فى شخصه أصالة الوطنية، وعمق الريادة الفكرية، واتصال العطاء والمنح منذ الشباب حتى سنوات العمر المتقدمة؟

والحق أن أرفع الأوسمة، بل وإنشاء جائزة خاصة به، تمنح باسمه - فيما بعد - إلى العاملين فى سبيل الفكر المصرى والعربى والإسلامى، بمناسبة مؤتمر عالمى تقيمه مصر للاحتفال بابنها العظيم على أرض الوطن وفى قاهرة المعز، إن هذه الأمور وما يواكبها، أصبحت لزاما علينا- جميعا- عملا بقول صديق مصر العظيم «شو إنلى» رئيس وزراء الصين وصديق جمال عبد الناصر منذ باندونج:

«فلنذكر من حفروا الآبار إذ نشرب من مائها».

القسم الثانى

إسلاميات بدوى

قراءة عبد الرحمن بدوى
لابن خلدون

السيد أحمد حامد

أكتب هذا المقال بكل المحبة والتقدير والاعتزاز بعبد الرحمن بدوى، فلا أنسى - على الإطلاق - مشاعره الأبوية التى غمرنى بها أثناء زيارته لى بمستشفى الصباح بالكويت. وقد أثارت هذه المشاعر دهشة واستغراب أشخاص كثيرين. ففى الغالب، يجاهد فى إخفاء هذه المشاعر لقناعة لديه، وينجح تماما فى ذلك. فيقال عنه ما يشاع.

إن من يشارك فى العمل والجهاد الوطنى وقت الاحتلال البريطانى، ومن يترك قلبه فى فرانكفورت بألمانيا، لابد وأن يملك مثل هذه المشاعر الطيبة.

يملك عبد الرحمن بدوى حدساً على درجة عالية من الحساسية يجعله قادراً على أن يلتقط بسرعة ما يكنه الغير نحوه... ومن ثم ففى المواقف الكثيرة كان سلوكه قاسياً وعنيفاً لأنه شجرة طيبة الثمار...

- ١ -

تتمثل علاقة عبد الرحمن بدوى بابن خلدون فى ثلاث دراسات. الأولى كتاب «مؤلفات ابن خلدون»[١]، والثانية «ابن خلدون وأرسطو»[٢]، والثالثة «ابن خلدون ومصادره اللاتينية»[٣] **الكتاب الأول هو «دراسة لمؤلفات ابن خلدون»**: تحصى آثاره، وتصف ما تبقى لدينا عنها من مخطوطات، وتستقصى ما كتب عنها من دراسات، وما ترجم منها إلى سائر اللغات. [٤] يعرض الكتاب لوحة حياة ابن خلدون، ومؤلفاته الصغرى وهى سبعة مؤلفات، الرواية التونسية والرواية المصرية «المقدمة» وباقى «العبر»، مخطوطات «المقدمة» و «العبر» المختلفة والمقارنة بينهما، ثم ترجمات «المقدمة» و «العبر» إلى اللغات: التركية، الفرنسية، الإيطالية، الألمانية، اللاتينية، الإنجليزية، الأوردية، ثم النشرات النقدية وأهمها نشرة كاترمير، وآخر مؤلفات ابن خلدون، ثم إشعاع ابن خلدون، وبالذات ابن الأزرق، ثم نصوص فى أخبار حياته وآراء المعاصرين فيه، ثم المدارس التى درّس فيهات، وأخيرا ثَبَتٌ بالدراسات عن ابن خلدون باللغة العربية واللغات غير العربية.

والدراسة الثانية «ابن خلدون وأرسطو»: و هى للتعرف على مدى إفادة ابن خلدن من أرسطو «السياسة» أو فى «تدبير المدن»، إذ «إن ابن خلدون لا يذكر كتاب «السياسة» لأرسطو، لا فى «المقدمة» ولا فيما ذكره عن أرسطو فى القسم الخاص بدولة يونان من «العبر» و إنما يذكر (ثلاث مرات) [٥] ما سماه باسم الكتاب المنسوب لأرسطو فى

السياسة المتداول بين الناس، ويقصد به كتاب «السياسة فى تدبير الرياسة» المعروف بـ «سر الأسرار» وقد نشره بدوى ـ لأول مرة ـ فى سنة ١٩٥٤ ضمن كتابه «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» . ويقرر ابن خلدون أن هذا الكتاب «السياسة فى تدبير الرياسة» لا يمكن أن يكون من عمل أرسطو. ويؤكد بدوى أنه كتاب منحول على أرسطو(٦).

أما الكتاب الذى استفاد منه ابن خلدون فهو – كما يقرر بدوى – «السياسة» لأرسطو. يوكد هذا اعتماداً على المقارنة بين تخليص ابن رشد للمقالات الثمانى التى يحويها الكتاب وبين المقدمة». فقد قرأ ابن خلدون هذا التلخيص.. فأوجه التشابه عديدة ، ليس فقط فى الموضوعات، بل وخصوصا فى طريقة علاجها. فابن خلدون يبدأ من نفس المبدأ الذى وضعه أرسطو، وهو أن الإنسان مدنى بالطبع، وأن الاجتماع الإنسانى ضرورى، أى لابد له من الاجتماع الذى هو (المدنية) فى اصطلاحهم. وهنا نجد ابن خلدون يستعمق كلمة المدينة وهى لا تفهم إلا بالنسبة إلى يونان، ولهذا قال فى اصطلاحهم، أى اصطلاح الحكماء، وهو إنما يقصد من قوله الحكماء: أرسطوطاليس... ويتفقان أيضا فى بيان ما يجب مراعاته فى أوضاع المدن... والاتفاق واضح أيضا فى الكلام عن التجارة... ورأى كليهما فى الاحتكار قريب بعضه من بعض. وأبرز من هذا الفصل الذى عقده كل منهما فى ضرورة التعليم وكيفية توفيره للأحداث.»(٧).

ورغم هذه الشواهد والأشباه قد يقال إن ابن خلدون لم يطلع على التلخيص لكتاب السياسة لأنه «لم يتناول أنظمة الحكم التى تناولها أرسطو». وجواب عبد الرحمن بدوى بالنفى قطعاً؛ لأنه يعطى الدليل القاطع على أن ابن خلدون قد اطلع على النظم السياسية اليونانية وذلك فى تلخيص ابن رشد لكتاب «الخطابة» لأرسطوطاليس... إذ ذكر هذا التلخيص، ونقل عنه ما قاله ابن رشد فى تحديد معنى الحسب وناقشه فى ذلك.»(٨) مع العلم أن عبد الرحمن بدوى فى بحثه «تقويم عام للتراث اليونانى» المترجم إلى العربية يؤكد: « ثبت الآن بالدليل أن كتاب «السياسة» لأرسطو لم يترجم إلى العربية أبدا فى عصر الترجمة»(٩).

يقرر عبد الرحمن بدوى أن ابن خلدون لم يتعرض فى كتاباته لأنظمة الحكم اليونانية من ديموقراطية وموناركية وأوليفاكية وأرستقراطية وجمهورية واستبداديه مطلقة، بسبب اهتمامات ابن خلدون ومنهجه. إذ إن «ابن خلدون لم يقصد ـ فى الواقع ـ إلى دراسة نظم

المجتمع الإنسانى بصفة عامة، بل اقتصر بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الإسلامى. والمغربى منه بخاصة، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الإسلامى وحده، ولا عبرة بالشواهد النادرة - التى قد يلجأ إليها نادراً جداً - من تاريخ غير التاريخ الإسلامى، مثل تاريخ بنى إسرائيل أو مصر أو يونان. والمجتمع الإسلامى لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية... ولم يعرف فكرة «المدنية» بالمعنى الذى كان لها عند اليونانيين، ولم يعرف فكرة المواطن الحر بالمعنى اليونانى. بل عرف المجتمع الإسلامى نوعين من الحكم: الخلافة والملك. وبينهما دار نظام الحكم فى الدول الإسلامية كلها، على أنه لاحظ أن الخلافة نفسها سرعان ما انقلبت - بعد الخلفاء الراشدين - إلى مُلك ، لهذا كرس للمُلك فصولاً عديدة: مراتبه، وألقابه، وشاراته، وولاية العهد فيه..»[١٠] وعلى وجه العموم، فابن خلدون ينظر «فيما هو واقع من أحوال الدول. ومن هنا كانت الأصالة عنده»[١١] ويتمثل هذا فى الأهمية الكبرى التى أعطاها للعصبية حيث تركز عليها كتاباته، حتى أخذ على ابن رشد عدم التفاته إلى حقيقة العصبية، التى لامعنى لها بالنسبة إلى مجتمع يونانى أو رومانى أو حديث. [١٢].

والدراسة الثالثة «ابن خلدون ومصادره اللاتينية» :تهتم ببيان المصادر اللاتينية واليونانية التى استعان بها ابن خلدون فى كتابة الجزء الأول من تاريخه، وهو الخاص بتاريخ اليونان والرومان. وقد أهمل الباحثون هذا الجانب، وحرص عبد الرحمن بدوى على أن يكشف عنه. وقد أشار إليها فى التصدير العام لكتاب أوروسيوس «تاريخ العالم» الذى قام بتحقيق الترجمة العربية القديمة له ونشره فى عام ١٩٨٢[١٣] ويعتبر هذا «التاريخ» المصدر اللاتينى الوحيد من بين هذه المصادر الذى نقل عنه ابن خلدون مباشرة، ونقل عنه مراراً عدة تستغرق كل فقرات هذا التاريخ اليونانى والرومانى.»[١٤] وقد ذكره ابن خلدون «فى سبعة وخمسين موضعاً مقروناً باسمه نقولاً تتفاوت فى الطول بين سطر واحد وبين صفحة أويزيد.»[١٥].

وتتبين أهمية هذا الكتاب من أنه كان له انتشار واسع جداً فى أواخر العصر القديم، وطوال العصور الوسطى فى أوروبا، وعصر النهضة. واستعان به مؤرخون عديدون حتى القرن الثانى عشر.

لقد اعتمد عبد الرحمن بدوى فى تحقيقه لـ «التواريخ» على عدة مصادر عربية (مثل

ابن جلجل وكتابه «طبقات الأطباء والحكماء»، وابن أبى أصيبعة وكتابه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»، إلى ابن خلدون والمقريزى فى «الخطط»)., وغير عربية[١٦]، ومراجعته لنص المخطوط باللغة العربية (وهو موجود فى مكتبة جامعة كولومبيا فى نيويورك)[١٧] والمقارنات التى أجراها بين نص هذا المخطوط والنص اللاتينى[١٨] وقد خصص عبد الرحمن بدوى قسماً خاصا لهذه المقارنات بين نصوص أوروسيوس الواردة عند ابن خلدون وذلك النص اللاتينى[١٩] وقرر - أخيراً - بعد هذا كله، «إننا لا نعرف من هو الذى ترجم كتاب أورسيوس من اللاتينية إلى العربية.»[٢٠] وأن ابن خلدون لم يكن يدقق فى نقل الأخبار التى يوردها، ولا فى اقتباس النصوص التى يعزوها إلى مؤلفيها... وأنه لم يكن ينقد الأخبار التى ينقدها نقداً تاريخياً، رغم وضوح التناقض فيها، وأحيانا استحالتها.. وأنه لم يكن يحفل بالتفاصيل والدقائق، ومن هنا كان إهماله فى الفحص عنها والتدقيق فى إيرادها، وإنما كان صاحب نظرات عامة إجمالية،، ولهذا ينبغى ألا نثق كثيراً بصحة ما يورده من أخبار وتفصيلات جزئية، بل علينا أن نعدها مجرد أخبار محتملة مرهونة بتأييد مصادر أخرى لها[٢١].

- ٢ -

ينظر عبد الرحمن بدوى إلى «المقدمة» باعتبارها مزيجاً من علم السياسة وفلسفة التاريخ ومنهجه، وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث»[٢٢] وتأسيساً على ذلك تتبدى لنا أصالتها بكل جلاء. «[٢٣] فابن خلدون لم يرد إلا أن يشير إشارة عامة إلى أوهام أو مغاليط المؤرخين، وأن يدعو من وراء ذلك إلى إقامة منهج تاريخى أو نقد تاريخى... وأراد استقراء الأحوال التاريخية الواقعية للدول التى عاصرها وشارك فى أحداثها، ثم استشرق بفكره إلى شواهد من التاريخ الإسلامى بخاصة، وأحيانا إلى شواهد من التاريخ العام، تأييداً للقواعد العامة التى استخلصها مباشرة من الأحوال الواقعية.[٢٤] هذه النظرة تدل دلالة واضحة على مدى تعمق عبد الرحمن بدوى وفهمه الدقيق لا لكتابات ابن خلدون فحسب، وإنما لمجالات واهتمامات علوم أخرى.

ويمكن أن أضيف إلى المجالات الثلاثة السابقة الأنثروبولوجيا الاجتماعية على أساس أن ابن خلدون يتناول المجتمعات المحلية البدوية والمجتمعات الحضرية فى زمان ومكان

معينين، وهى مجتمعات تنتمى إلى النمط الذى اعتاد الأنثروبولوجيون على دراسته وإجراء بحوثهم الميدانية. وترتكز العصبية على القرابة الأبوية، وهى تعنى الشعور بالانتماء إلى جماعة قرابية (العصبة) ذات طابع معين والتوحد معها.(٢٥) ومن المعروف أن القرابة بمختلف أنواعها اهتمام أنثروبولوجى رئيسى ،لأنها المبدأ والأساس الرئيسى الذى ترتكز عليه الأبنية الاجتماعية القبلية التى اهتم الأنثروبولوجيون ببحثها، ولا يزالون حتى الآن: ومنها - بالطبع - المجتمعات البدوية والحضرية التى درسها ابن خلدون. ففى هذه المجتمعات يتداخل النسق القرابى مع بقية النظم والأنساق الاجتماعية التى يتألف منها البناء الاجتماعى تداخلاً قوياً إلى درجة الاندماج، بحيث يكون من الصعب التمييز ما بين ما هو قرابى وما هو غير قرابى. والمثال على ذلك معالجة ابن خلدون بكل دقة وجلاء للعلاقة العضوية القائمة ما بين التنظيم القرابى والتنظيم السياسى باعتبارهما - معاً - يؤلفان آلية مجتمعية (٢٦) ولهذا فإذا وضع القارئ للمقدمة هذه النظرة الأنثروبولوجية فى اعتباره، فسوف لا يقع فى الحيرة التى أشار إليها عبد الرحمن بدوى بشأن معرفته بمعانى هذه المصطلحات العصبية، الكسب والمعاش، وغيرهما من المصطلحات الخلدونية (٢٧) فالمقدمة - فى حقيقتها - دراسة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية - بالمعنى الحديث - فى كثير من جوانبها؛ إذا إن ابن خلدون يتناول المجتمع البدوى والمجتمع الحضرى على أساس ما يعرف الآن بالاتجاه الوظيفى البنائى فى الأنثروبولوجيا الحديثة، وهذا الاتجاه يظهر - بكل وضوح وبلا شك - أصالة ابن خلدون.

- ٣ -

فى كتابه «مؤلفات ابن خلدون» يضع عبد الرحمن بدوى حداً للشكوك عن نسبة كتاب «شفاء السائل فى تهذيب المسائل» إلى ابن خلدون، وقد أثار مناقشات كثيرة. فلم يشر إليه ابن خلدون فى «التعريف» ولا فى أى كتاب آخر من كتبه، ولم يذكر هذا الكتاب أحد ممن ترجموا لابن خلدون. ومن هنا أثيرت مشكلة البحث فى نسبته إليه.

يؤكد عبدالرحمن بدوى أن كتاب «شفاء السائل فى تهذيب المسائل» هو من تأليف ابن خلدون(٢٨) فهو يقدم الحجج المؤيدة لصحة نسبته إلى ابن خلدون. (٢٩) وزيادة على ذلك يعتمد على التحليل الباطنى لمضمون هذا الكتاب من ناحية، وفصل علم التصوف فى «المقدمة» من ناحية أخرى، لكى يدعم تأكيده لنسبة الكتاب إليه، وذلك على الرغم من التباين

فى آراء ابن خلدون تبايناً واضحاً جدا بين الكتابين، بما يترتب عليه الأخذ بأن «المؤلف لكليهما ليس شخصا واحداً». وهذا سبب آخر من أسباب إثارة الشكوك حول نسبة الكتاب إليه.

ويهتم عبد الرحمن بدوى بتفسير هذا التباين ، فيقرر أنه يرجع إلى «تطور فى فكر ابن خلدون. وهذا التطور من «شفاء السائل» إلى «المقدمة» لأن الآراء التى عرضها فى المقدمة أنضج وأكثر حصافة وتعقلاً وإنصافاً، وأبعد من التوكيدات العنيفة والإدانة التى نراها فى «شفاء السائل»، بل يكاد المرء يتلمس من خلايا سطور كلامه فى «المقدمة» أنه يرجع تائباً مكفراً عن ما قاله من قبل بشأن الصوفية.(٣٠) ومع ذلك فإن حرصه - باعتباره باحثاً موضوعياً مدققاً - يجعله يذكر أنه ربما تظهر مستقبلاً شواهد جديدة مضادة، وخصوصا شواهد كتابية، لا تحليلية، تقرر عكس ذلك.»(٣١)

ومما لاشك فيه أن هذه الدراسة تشير - بكل وضوح - إلى مدى التدقيق والتحقيق البالغين اللذين بذلهما عبد الرحمن بدوى، واللذين تتميز بهما دراساته جميعا. وهو ما يعكسه تماما أول كتبه «لباب المحصل فى أصول الدين»، وهو تلخيص لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» من كتب فخر الدين الرازى المعروف بابن الخطيب المتوفى سنة ٦٠٠ هـ (١٢٠٩م). إذ إن عبد الرحمن بدوى يورد بعض نصوص من كتاب الرازى وأخرى من كتاب ابن خلدون لكى يبين «الطريقة التى استخدمها ابن خلدون فى «اللباب». فابن خلدون شديد الإيجاز، وأقل وضوحاً بكثير من الأصل الذى يختصره، فضلا عن أنه يورد الاعتراضات التى وضعها نصير الدين الطوسى لكتاب الرازى الذى لخصه (٣٢). وبالطبع لا يمكن على الإطلاق أن يتحقق ذلك التدقيق وذلك التحقيق إلى جانب النقد الموضوعى من جانب عبد الرحمن بدوى إلا على أساس إطلاعه ودراسته المتعمقة لمؤلفات ابن خلدون وترجمات «المقدمة » و«التاريخ» و«التعريف»، والنشرات النقدية، والكتابات التى تناولت أخبار حياة ابن خلدون وآراء المعاصرين فيه. وهذا ما يدركه القارئ لدراسات عبد الرحمن بدوى الثلاث بسهولة، وبخاصة كتابه «مؤلفات ابن خلدون» الذى يعلق فيه على نسخ المخطوطات الموجودة في عدد من مكتبات عواصم أجنبية إلى جانب دار الكتب المصرية. وزيادة على ذلك إن عبد الرحمن بدوى يرجع إلى المراجع لعدد من اللغات الأجنبية (الألمانية، الإيطالية، الفرنسية، الإنجليزية، اللاتينية،

الاسبانية) الأمر الذى أتاح له أن يقارن - مقارنة دقيقة متعمقة - بين نسخ مخطوطات «المقدمة»، «التاريخ» لكى يؤكد النص الأصلى؛ وذلك لأن ابن خلدون قد أضاف معلومات جديدة فصولاً وأخباراً، وعدل فى عباراته، بل طور فى أحكامه فى غير قليل من المسائل.[٣٣] طوال حياته، فى مصر التى قضى فيها ٢٤ عاما.

هكذا يمكن للقارئ أن يدرك الجهد العلمى الضخم الذى بذله عبد الرحمن بدوى لإخراج تلك الدراسات الثلاث عن ابن خلدون. فهى تؤكد - بما لا يدع مجالا للشك - أنه باحث على درجة كبيرة من المهارة فى البحث والدراسة وحيازة أدواتهما، مما أتاح له التعمق والدقة وإجراء المقارنات فضلا عن التزامه بأخلاقيات البحث والدراسة العلمية.

- ٤ -

يخصص عبد الرحمن بدوى قسماً من كتابه «مؤلفات ابن خلدون» لـ «إشعاع فكر ابن خلدون»[٣٤]. يقدم - فيه بشيء من التفصيل - عرضاً لكتاب محمد بن على بن الأزرق الأصبحى المعروف بابن الأزرق، وهو من أول من نقل كثيراً عن مقدمة ابن خلدون، «بدائع السلك فى طباع الملك»[٣٥] تكشف موضوعات الكتاب عن «التداخل الوثيق بينهما وبين موضوعات «المقدمة» لابن خلدون، فلا غرو أن نجده يدخل ابن خلدون وينقل عنه فى معظم المواضع، حتى يكاد أن يكون المصدر الرئيسى له... ولا يقتصر الأمر فى النقل على أسطر، بل يمتد إلى عدة صفحات فى مواضع كثيرة جداً حتى أننا لنستطيع أن نقرر أنه حيث يشترك مع مقدمة ابن خلدون فى الموضوع فإنه يكاد أن ينقل الفصل كله من المقدمة.»[٣٦] ولهذا يقرر عبد الرحمن بدوى أن ابن الأزق لم يكن أصيلا، وخاصة أنه كان جمّاعاً اعتمد على مصادر يونانية (العهود اليونانية والأفلاطونيات) ولم يذكرها غيره[٣٧].

والغريب أن عبد الرحمن بدوى لم يذكر - فى هذا الجزء - المؤرخ أحمد بن على المقريزى، رغم أنه قد أفرد جزءاً خاصا للمقريزى فى كتاب أوروسيوس «التواريخ» الذى قام بتحقيقه وذُكر من قبل، بيّن فيه المواضع العديدة التى نقلها المقريزى عن أوروسيوس، وهى مواضع جغرافية وتاريخية.[٣٨] ومن المعروف أن المقريزى قد تأثر بابن خلدون لأنه كان واحداً من تلاميذ ابن خلدون المقربين إليه والملتصقين به. ويتمثل التأثير واضحاً فى اهتمام المقريزى فى كتابة التاريخ بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية، بحيث كان اهتماماً

جديدا ليس له نظير فى كتابات كثيرين من مؤرخى العصور الوسطى بوجه عام(٣٩) ومن المؤكد أن عبد الرحمن بدوى يعرف هذا تماما، ولكن اهتمامه بالتأثير والنقل من أوروسيوس كان هدفه الأساسى فى ذلك الكتاب: «التواريخ».

مما لاشك فيه أن الدراسات الثلاث السابقة توفر للباحث لفكر ابن خلدون العديد من المصادر العربية وغير العربية التى يمكن أن يستعين بها فى دراسته، فضلا عن تعليقات وتوضيحات عبد الرحمن بدوى لأفكار أو نظريات ابن خلدون. وهذا ما يعكس الأهمية البالغة للعمل الذى قام به عبد الرحمن بدوى، وفى القليل أن نجد فى المكتبة العربية مثل هذا العمل. يشهد على ذلك بعض كتاباته ودراساته، وبالذات موسوعته الفلسفية.

الهوامش.

١ ـ مؤلفات ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢.

٢ ـ «ابن خلدون وأرسطو»، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة. ١٩٦٢.

٣ ـ «ابن خلدون ومصادره اللاتينية» ، أعمال ندوة ابن خلدون، كلية الآداب، الرباط، ١٩٧٩.

٤ ـ مؤلفات ابن خلدون ص ٩

٥ ـ للتعرف عليها : أنظر: «ابن خلدون وأرسطو» ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤

٦ ـ نفس المرجع السابق ص ١٥٢

٧ ـ نفس المرجع، ص ص ١٥٥ ـ١٥٧.

٨ ـ نفس المرجع، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

٩ ـ بدوى «تقويم عام للتراث اليونانى المترجم إلى العربية» أعمال ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٨٥ ص ٢٠.

١٠ ـ نفس المرجع، ص ١٦٠.

١١ـ مؤلفات ابن خلدون، ص. ص ٣١ ـ ٣٢.

١٢ ـ «ابن خلدون وأرسطو» ص ١٦٠.

١٣ ـ أورسيوس، تاريخ العالم، الترجمة العربية القديمة، حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

١٤ ـ نفس المرجع، ص ٥

١٥ ـ نفس المرجع، ص ص ٣٥ ـ٣٦.

١٦ ـ نفس المرجع، ص ص ٢١ ـ ٤٧.

١٧ ـ نفس المرجع، ص ١٥

١٨ ـ نفس المرجع، ص ص ٣٥ ـ ٤٥.

١٩ ـ نفس المرجع، ص ص ٤٦٧ ـ ٤٩٨.

٢٠ ـ نفس المرجع، ص ١٥.

٢١ ـ نفس المرجع، ص ص ٤٦ ـ ٤٧

٢٢ ـ «مؤلفات ابن خلدون»، ص ٢٩.

٢٣ ـ نفس المرجع، ص ٣٠.

٢٤ ـ نفس المرجع، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٢٥ ـ أنظر كتابنا، القرابة عند ابن خلدون، المركز العربى للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩ ص ٤ د وما بعدها.

٢٦ ـ للمزيد من التفاصيل انظر نفس المرجع، ص ص ٥٤ ـ ٧٢؛ وكذلك بحثنا.

٢٧ ـ «مؤلفات ابن خلدون»، ص ٣٠.

٢٨ ـ نفس المرجع، ص ٢٥.

٢٩ ـ نفس المرجع، ص ص ١٧ ـ ٢٠.

٣٠ ـ نفس المرجع، ص ٢٣.

٣١ ـ نفس المرجع، ص ٢٥

٣٢ ـ نفس المرجع، ص ص ٣ ـ ٨

٣٣ ـ نفس المرجع، ص ٩

٣٤ ـ نفس المرجع، ص ص ٢٤١ – ٢٥٠

٣٥ ـ أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، تحقيق وتعليق على سامى النشار. جزءان. الجمهورية العراقية، وزارة الإعلام، سلسلة كتب التراث، بغداد، ١٩٧٧.

٣٦ ـ مؤلفات ابن حلدون، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦

٣٧ ـ نفس المرجع، ص ٢٥٠.

٣٨ ـ أوروسيوس، تاريخ العالم، ص ص ٢٧ ـ ٣٣.

٣٩ ـ سعيد عاشور، «أضواء جديدة على المؤرخ أحمد بن على المقريزى وكتاباته»، فى عالم الفكر مجلد ١٤ العدد الثانى، يوليو ـ سبتمبر ١٩٨٣. ص ١٨١.

بدوى والتوجه الإسلامى المعاصر

ا.د عطية القوصى

آداب القاهرة

فى السنوات الخمس الأخيرة أصدر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى من باريس مجموعة كتب إسلامية باللغة الفرنسية يدافع فيها عن الإسلام وعن نبى الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام، وعن كتاب الإسلام المقدس القرآن الكريم. وقد أعلن الدكتور بدوى فى مقدمة كتبه هذه أنه كتبها ليدافع بها عن الإسلام المستهدف هذه الأيام من قبل كتاب الغرب، وبسبب الحملة المسعورة التى تشن الآن فى أوربا وفى أنحاء كثيرة من العالم ضد الإسلام وضد المسلمين، لا لذنب اقترفوه ولكن بسبب عداء قديم للإسلام أشعل ناره سوء فهم كتاب الغرب لطبيعة هذا الدين، خلال العصور الوسطى وخلال العصر الحديث.

وقد صدر الكتاب الأول سنة ١٩٨٩ تحت عنوان: «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» Defense du Coran contre ses Critiques وصدر الكتاب الثانى فى العام التالى تحت عنوان: «دفاع عن حياة النبى محمد ضد المنتقصين لقدره» Defense du la vie du Prophete Muhammad contr ses Detracteurs. وجعل عنوان الكتاب الثالث، الذى لا يزال تحت الطبع: «الإسلام كما ارتآه فولتير، وهيردر، وجيبون، وهيجل» L' Islam vu Par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel.

وفى مقدمة الكتابين اللذين صدرا أوضح الدكتور بدوى سبب تصديه لهذا العمل ليصحح به الفكر المغلوط عند كتاب الغرب والمستشرقين، وليبين لهم الحقائق التاريخية، التى أعمى تعصبهم ضد الإسلام رؤيتها، وحجب عن أعينهم جهلهم بالتاريخ الإسلامى معرفتها.

يقول د. بدوى فى مقدمة كتابه (دفاع عن القرآن) ما نصه: (القرآن، وكونه الأساس الجوهرى للإسلام، كان هدفاً رئيسياً لهجوم كل من كتب ضده، فى الشرق مثلما فى الغرب، وذلك منذ قبيل النصف الثانى للقرن الأول الهجرى/ السابع الميلادى، حتى الآن. ولقد بدأ يوحنا الدمشقى (حوالى ٦٥٠ - ٧٥٠م) هذا الهجوم بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن، ثم تبعه فى ذلك إثيوميوس زيجابنيوس، ثم نيكيتاس البيزنطى فى مقدمة كتابه «نقض الأكاذيب الواردة في كتاب العرب المحمديين (المسلمين)»:

Confutatio Falsi Libri Quem Scripsit Muhamades Arabs.

ولقد صدرت هذه الكتابات، وغيرها، باللغة اليونانية، غير تلك التى تضمنت الجهوم على

القرآن، وقد كتبت بالسريانية والأرمنية والعربية.

وبسقوط القسطنطينية فى يد المسلمين ١٤٥٣، توقف الهجوم البيزنطى على القرآن والإسلام، وتولت أوربا المسيحية الأمر من بعد؛ فبدأ الكاردينال نيقولا دى كوسا (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) مسيرة الهجوم الجديدة، وكان البابا بيوس الثانى قد دعاه إلى ذلك، فكتب نيقولا رسالة هجاء فى القرآن تحت عنوان «غربلة القرآن» Cribratio al chorani فى ثلاثة كتب نشرت فى بال بسويسرا سنة ١٥٤٣.

وقام عدد من الآباء الدومينيكانيين والجزويت بنشر كتب هاجموا فيها القرآن والإسلام ومنهم: دينيس الأمين، والفونس سبينا، وجان دى تيريكر يماتا، ولويس فيف، وميشيل نان. وجاء كتاب لو ديفيكو مرعشى Lodovico Marracci:Al Corani Textus Universus (١٦١٢ - ١٧٠٠) «القرآن نص عالمى» فى أربعة أجزاء، وقد نشر فى بادوا سنة ١٦٩٨، ويعتبر هذا الكتاب من أشد الكتب هجوماً على القرآن والإسلام، وهو مملوء بالأخطاء القاتلة والمجادلات الساذجة اللا معقولة، وللأسف تكررت نفس هذه الأخطاء وهذه التجاوزات فى كل الدراسات المتصلة بالقرآن والتى قام بها المستشرقون الأوربيون خلال القرنين التاليين لظهور كتاب مرعشى.

حقاً، فإنه بداية من منتصف القرن التاسع عشر يبذل هؤلاء المستشرقون كل مافى وسعهم ليبدوا موضوعيين فى كتاباتهم وفى جعل كتاباتهم أكثر دلالة وأكثر جدية وموضوعية، وأكثر تدقيقاً فى المنهج اللغوى، لكن دون فائدة، ذلك لأن الدوافع الداخلية التى تضطرم بالحقد فى قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبى الإسلام ظلت كما هى بل ازدادت تأججا. وبرغم أن هؤلاء الكتاب قد توفرت لهم أدوات فهم اللغات منذ بداية القرن الأخير حتى يومنا هذا، إضافة إلى توافر نشر المخطوطات، إلا أنهم أصروا على تقديم نظرياتهم الخاطئة، من خلال تصوراتهم الزائفة للمشاكل المكنوبة التى وضعوها حول القرآن، وطرحوا نتائج زائفة توصلوا إليها. ومن أجل ذلك تصدينا فى كتابنا هذا لفضح هذه الجرأة الجهولة عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن. وأستطيع أن ألخص سبب التردى الذى وقع فيه هؤلاء المستشرقون بالتالى:

١ ـ جهل هؤلاء المستشرقين باللغة العربية.

٢ ـ ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية.

٣ ـ سيطرة الحقد على الإسلام الذى ورثوه ورضعوه منذ طفولتهم على عقولهم وتسببه فى عماء بصيرتهم.

٤ ـ نقلُ المستشرقين الأكاذيبَ حول القرآن والإسلام بعضهم عن بعض وتأكيدهم لها. وتمثل ذلك فى كتابات كل من: هرشفيلد، وموريتز، وسبير، وجولدزيهر، ونولدكه، ومرجليوث.

... واختتم د. عبد الرحمن بدوى مقدمة كتابه هذا بقوله:.. «وإننا سوف لا نعالج فى كتابنا هذا كل القضايا التى بحثها المستشرقون عن القرآن، ولكن سوف نتعرض لأكثرها أهمية، متقيدين بفترة زمنية تنحصر ما بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف قرننا العشرين. ومنهجنا فى بحثنا هذا هو المنهج الوثائقى والموضوعى الواضح، وهدفنا كشف القناع عن العلماء الكاذبين الذين قدموا الضلال والتزوير لشعب أوربا ولغيره من الشعوب، وبإبراز الحقيقة الواضحة سيحرز القرآن النصر على منتقدية».

وفى مقدمة كتابه «دفاع عن حياة النبى محمد» يعبر د. بدوى عن مدى خيبة الأمل التى اكتشفها فى بعض المستشرقين ومدى الصدمة التى صدمها حيال من كان يكن لهم الاحترام الكبير فيما سبق أن كتبوه فى الأدب والفلسفة فيما كتبوه عن الإسلام وعن نبى الإسلام. فلقد اكتشف سذاجة معلوماتهم عن الإسلام وجهلهم المطبق عن نبى الإسلام وعن التاريخ الإسلامى عموماً، وتعصبهم المقيت وتحاملهم الشديد في كل ما كتبوه وقدموه للعالم طوال قرون عديدة. ولقد صرح د. بدوى فى مقدمته بأنه بعد أن درس هذا الكم الهائل من الكتابات الزائفة التى كتبها المستشرقون عن الإسلام ونبيه بعد أن تكشف له هذا الزيف والتضليل المتعمد والمتحامل، قام بتأليف هذا الكتاب دفاعاً عن نبى الإسلام. وصرح بأنه خاطب من خلاله أولئك الذين يبغون معرفة الحقيقة وتحرى الأمانة فيما يتصل بالموضوعات التى تشغل بالهم وتحظى باهتماماتهم. ويقول فى هذه المقدمة إنه يقدم كتابه لهم يصحح فيه ما سبق أن كتبه كتاب البيزنطيين والأوربيين خلال قرابة اثنى عشر قرناً فى موضوع حياة النبى محمد. «ولهذا رأينا، بعد فحصنا لهذه المؤلفات ودراسة طبيعة وتكوين هؤلاء المؤلفين العلمى، الذين تظاهروا بالأخذ بالتوثيق العلمى، أنهم غالباً ما يكونون متعصبين لمعتقداتهم الدينية وانتماءاتهم القومية والعرقية، وأن أياً منهم لم يرجع إلى مصدر واحد صحيح وثقة عن حياة محمد، رغم تملكهم ووقوع كل مصادر التنوير فى أيديهم. ولهذا

السبب اضطررنا - ها هنا - أن نفضح تجاوزاتهم وأن نكشف أخطاءهم، وأن نفند ونرد على افتراءاتهم وأن نقوّم أحكامهم المبنية، في غالبها، على وقائع خاطئة وأوهام كاذبة. كل هذا من خلال هدف قصدنا به القارئ غير المسلم نقدم له الإسلام خالصاً وبدون رتوش، ونقدم له شخصية نبيّه من خلال تصور صحيح ومنصف وعادل».

وفي تمهيد هذا الكتاب الذي جعل د. بدوي عنوانه: «أسطورة محمد في أوروبا، عشرة قرون من الادعاء الباطل والافتراء» يستهل د. بدوي هذا التمهيد بهجوم شديد على المستشرقين والكتاب المسيحيين الذين تناولوا في كتاباتهم الإسلام وسيرة النبي محمد خلال قرون عديدة بقوله بما نصه: «بالخوض في تاريخ الفكر الأوروبي عبر العصور، ومفهوم كتاب الغرب عن محمد نبي الإسلام، فقد ذهلت تماماً لمّا تأكد لي شدة جهلهم في هذا الأمر، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة البالية، وتعصبهم الأعمى المقيت، وإصرارهم على التمسك بالجهل المطبق، وعدم الرغبة في تصحيح كل ما يخص أمر خصمهم. ولا يقتصر ذلك على الفرد العادي منهم أو الإنسان البسيط والساذج، ولكنه ينسحب على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال دين ومفكرين ومؤرخين وغيرهم.

ولم يقتصر ذلك الأمر على القرون الأولى للعصور الوسطى، ولكنه امتد - أيضاً - إلى القرون التي بدأ الفكر الأوربي ينطلق فيها من عقاله، وأعني بذلك: القرون من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر. وللأسف فإنه طوال هذه القرون لم تتوافر في مفكر واحد من مفكري أوروبا الشجاعة في تحري المعرفة الحقة والموضوعية عن الإسلام وعن نبي الإسلام. فلا ألبرت الكبير أو توماس الأكويني ولا روجر بيكون في القرن الثالث عشر، ولا فرانسيس بيكون أو بسكال أو سبينوزا في القرن السابع عشر، لا أحد من هؤلاء بذل أدنى جهد لفهم الإسلام وحقيقة دعوة نبي الإسلام». ولقد أورد د. بدوي شهادة كاتب منصف من كتّاب أوربا يدعى رينان، شهد على تحامل أبناء جنسه وملّته من المستشرقين على محمد، يقول رينان: «لقد كتب الكتاب المسيحيون تاريخاً غريباً عن محمد.. إنه تاريخ يمتلئ بالحقد والكراهية له. لقد ادعوا بأن محمداً كان يسجد لتمثال من الذهب كانت تخبئه الشياطين له . ولقد وصمه دانتي بالإلحاد في رواية الجحيم، وأصبح اسم محمد عنده، وعند غيره، مرادفاً لكلمة كافر أو زنديق. ولقد كان محمد في نظر كتاب العصور الوسطى تارة ساحراً وتارة أخرى فاجراً شنيعاً ولصاً يسرق الإبل، وكاردينالاً لم يفلح في أن يصبح بابا

فاخترع دينا جديداً أسماه الإسلام لينتقم به من أعدائه، وصارت سيرته رمزاً لكل الموبقات وموضوعاً لكل الحكايات الفظيعة».

ويسرد د. بدوى فى هذا التمهيد تأثير كتاب «أسطورة محمد فى الغرب» الذى وضعه الإسكندر الأنكوفى على كتاب أوربا بداية من القرن التاسع الميلادى وحتى القرن الرابع عشر، بداية بالمؤرخ البيزنطى ثيوفان (٧٥١ - ٨١٨م) الذى أورد فى كتاب تأريخه موت محمد على يد عشرة من رجال اليهود بعد أن رأوه يأكل لحم الإبل المحرم أكله على اليهود وبعد أن ظنوا أنه المسيح. كذلك قوله بأن محمداً ارتحل إلى فلسطين وتحاور هنالك مع اليهود والنصارى وأنه اقتبس منهم كل ماورد فى التوراة والإنجيل. وعلى نهج ثيوفان سار كل من الرّاوية أنستاس (توفى قبل سنة ٨٨٦م)، وقنسطنطين بورفيروجينيتا (٩٠٥ - ٩٥٩م) وسيدرينو (ت ١٠٥٧م)، وزونادا (ت -١١٣٠م) وغيرهم فى كل ما يتصل بسيرة محمد ورواية كل الأباطيل التى أوردها ثيوفان.

وذكر د. بدوى أن هذه الأسطورة أخذت اتجاهاً آخر عند الراهب جيوبرت رئيس دير نوجينت (١٠٥٢ - ١١٢٤م) فظهرت أسطورة جديدة تقول بأن بطريرك الأسكندرية حين مات أراد راهب أن يخلفه فى وظيفته لكنه طرد من الكنيسة فوسوس له الشيطان بأن يعلن بأنه المسيح، ولقد قام هذا الراهب واسمه ماثوموس (وهى التسمية التى صار يكتب بها اسم محمد) بالزواج من أرملة غنية اسمها خديجة، وأشاع أنه نَبِىٌ بين حشد من الناس. ولقد جاء ماثوموس ببقرة ووضع بين قرنيها كتاباً صغيرا وأخفى هذه البقرة عن أتباعه، وفى أحد الأيام أخرج هذه البقرة أمام العامة وجعلهم يقرأون الكتاب الصغير الذى كان ببين قرنيها وقد وجدوا فى هذا الكتاب جملاً تحلل لهم لكل أنواع الفساد الأخلاقى، وتبيح لهم أكل كل اللحوم المحرم أكلها على الناس. ويتضح جلياً أن هذه الأسطورة المضللة قد بنى واضعها قصتها على أمرين، أحدهما قصة الراهب بحيرى التى وردت فى كتب السيرة، واسم «سورة البقرة» السورة الثانية الواردة فى القرآن، ومن خلال هذين الأمرين نسج خيال كتاب أوربا العصور الوسطى هذه الأسطورة المفرطة فى الحماقة والغباء.

ومن الدور المكتوب للراهب بحيرى فى حياة الرسول استنتج مسيحيّو العصور الوسطى أن الإسلام ليس إلا هرطقة مسيحية، وأن محمداً ما هو إلا منشق عن حضن الكنيسة المسيحية. وحتى يدعم هذا الافتراض قال بيير دى كلونى (ت١١٥٦م) أن الاسم الحقيقى

للراهب بحيرى هو سيرجيوس، وأن سيرجيوس كان من الهراطقة النساطرة، وأنه ارتحل إلى الجزيرة العربية وهنالك التقى بمحمد، ولقنه بكل ما كان ينقصه من معرفة عن تعاليم كتابى العهد القديم والجديد، على التفسير النسطورى الذى لا يعترف بألوهية المسيح، إضافة إلى بعض الخرافات الواردة فى الأناجيل المزيفة.

وواصل د. بدوى حديثه عن تأثير أسطورة ثيوفان على فكر كتاب الغرب عن حياة محمد بقوله إن «جاك دى فيترى» سار على درب من سبقوه فى الادعاءات المضللة عن نبى الإسلام، بقوله إن محمداً كان قسيساً يدعى سوسيو، وقد أدانه بابا روما بتهمة الهرطقة فنفى إلى الجزيرة العربية، وهنالك انتقم من أعدائه بادعائه النبوة، وأنه استقى تعاليمه من كتابى العهد، وأضاف إليهما ماوسوس له به الشيطان.

ووصف مارتين بولونكوMartin Polonco محمداً بأنه كان مجوسياً (زرادشتياً) وبأنه مدعٍ للنبوة ورئيس لقاطعى الطريق. وأنه أخذ تعاليمه على يد راهب يدعى سيرجيوس ومن وسوسة الشيطان له. ولقد قال المؤرخ فانسان دى بوفيهVincent de Beauvais نفس قول من سبقه من الكتاب المسيحيين بصدد سيرة محمد.

وذكر د. بدوى أن أسطورة بحيرى الراهب، تحولت فيما بعد إلى شكل آخر مفادة أن بحيرى (سيرجيوس) لم يكن هو الشمّاس المنشق عن الكنيسة ولكن محمداً ذاته هو الشمّاس المنشق وأنه كان يسمى نيقولا. ففى كتاب نيقولا Liber Nycolay نقرأ أن نيقولا، الذى هو محمد، كان واحداً من سبعة من شمامسة كاردينالات الكنيسة الرومانية، وقد ألم بعلوم كثيرة. وكان عارفاً لكل اللغات القديمة. وكان البابا آنذاك هو الكاردينال لورنزو وكان عجوزاً قد قارب على الموت. فأرسل الكرادلة إلى نيقولا يطلبون منه القدوم إلى روما لتعيينه بابا بسبب قرب موت البابا الحالى. ولما جاء نيقولا إلى روما ومثل أمام البابا دون إبداء الاحترام والتبجيل الواجب نحوه، عند ذلك غضب عليه البابا وحدد إقامته. لكن نيقولا غضب وارتحل إلى جزيرة العرب وصمم على الانتقام من البابا والكنيسة بتأليف عقيدة جديدة يخرب بها المسيحية ويبشر بها بين العرب.

وأضاف مؤلف كتاب نيقولا بأن نيقولا (محمد) [redacted] يهودى يدعى مرزوق، كان محمد يعشق زوجته التى كانت تدعى (كاروفا)، وأن أتباع محمد قتلوا مرزوقاً وكاروفا انتقاماً منهما لقتلهما محمد.

ولقد أورد بيير باسكاسيو - أيضاً - هذه القصة حين روى أن محمداً كان قد وقع فى حب امرأة يهودية واستطاعت هى وأهل ملتها من اليهود أن يقتلوه بعد أن دعته المرأة فى ليلة إلى مخدعها وقامت هى وأهلها بقتله وبتر يدة اليسرى والاحتفاظ بها وترك بقية جثته وليمة للخنازير.

ويقول د. بدوى إن كتاب القرن الثالث عشر الأوروبيين ألفوا هذه الرواية الكاذبة بتصورهم الأحمق ونسجوه على خبر صغير ورد فى سيرة ابن هشام، مؤداه أن يهودية تدعى زينب بنت الحارث زوجة سلام بن مشكم، رئيس يهودى بنى قريظة ، قد وضعت السم لمحمد فى ضلع شاة أرسلتها هدية له، وأن محمداً تأثر بهذا السم، وكانت وفاته بسببه بعد وقوع تلك الحادثة بأربع سنوات. ولقد تحولت زينب عند كتاب الغرب إلى كاروفا وتحول زوجها سلام إلى مرزوق.

ولقد أورد يعقوب الأكوينى (ت ١٣٣٧م) مؤلف كتاب.. «صورة العالم» Imago mundi أن محمداً أخذ كل ما جاء به عن المسيحية. وذكر أن الشماس المسيحى نيقولا، بعد أن طردته كنيسة روما، هاجر وركب البحر ووصل إلى بلاد فارس، ومنها إلى الجزيرة العربية، حيث التقى هنالك بمحمد التاجر وراعى الغنم، وهنالك انضم إليهما قسيس آخر يدعى سيرجيوس واتفق الثلاثة على اختراع دين جديد معاد للمسيحية. وأخذ الثلاثة من تعاليم المسيحية واليهودية ما يتوافق مع دينهم الجديد. ولقد أنهى يعقوب الأكوينى روايته عن محمد بقصة موته مسموماً على يد العشيقة اليهودية وأهل بيتها. وقد ظلت هذه الأسطورة شائعة فى أوروبا حتى القرن الثامن عشر.

ويشير د. بدوى - فى تمهيد كتابه - إلى أول كاتب أوربى كتب كتابه عادلة عن محمد وعن الإسلام، هذا الكاتب هو أدريان ريلان Adrien Reland الهولندى (ت ١٧١٨) فى كتابه الذى كتبه باللاتينية تحت عنوان «الديانة المحمدية» De Religione Muhamedia، وترجم بعد موته إلى الألمانيه وإلى الإنجليزية.

ولقد أمل ريلان بكتابة كتابه هذا أن يواجه المعارك الضارية الموجهة ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعة على يد الكتاب الأوربيين والمسيحيين ضده والتى قصد من وضعها تشويه صورة الإسلام والافتراء على محمد وعلى ديانته ولقد وصم ريلان هؤلاء الكتاب بالحماقة والكذب والعمل على تخريب الإسلام.

ويقول د. بدوى إن كتاب ريلان قد ساهم كثيراً فى إنارة الطريق للأوربيين فى موضوع الإسلام، وأن لا أحد من كتابهم يستطيع أن يتجاسر بعد ذلك ويتباهى بالخرافات المجموعة والأكاذيب المكدسة فى أوربا خلال عشرة قرون فى حقيقة نبوة محمد ولا يستطيع أن يتجاوز ويسخر بعد ذلك بعقول المثقفين والشرفاء.

وأشار د. بدوى فى ختام تمهيد كتابه (دفاع عن حياة محمد) بأنه عهد على نفسه نتمة الكلام عن مدى إدراك وفهم الأوربيين لمحمد ولرسالة الإسلام بعد ظهور كتاب ريلان وذلك فى كتابه الذى أعده للطبع وجعل عنوانه :

«الإسلام كما ارتآه فولتير وهيردو وجيبون وهيجل».

وفى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى جاء تحت عنوان :« صدق محمد فيما نزل عليه من وحى» يدافع د. بدوى عن حقيقة نزول الوحى على محمد عند بلوغه سن الأربعين وتلقينه القرآن له، وهو الأمر الذى شكك فى حدوثه المستشرقون، بداية من ثيوفان ونهاية بسبرنجر، واتهامهم محمد بتأليف محتوى القرآن مما أخذه على رهبان النصارى وأحبار اليهود. كذلك يدافع عن النتائج التى توصل إليها سبرنجر وتتصل بالحالة النفسية والبيولوجية لمحمد وقت نزول الوحى عليه واتهامه بأنه كان مصاباً بالهستيريا العصبية وبالصرع. ويقول د. بدوى فى ذلك مانصه :« إن اتهام محمد بالهستيريا والصرع هو فى حقيقته اتهام بالغ السخف من قائليه لأن سلوك محمد وحياته قبل نزول الوحى عليه وبعد نزوله حتى وفاته لم يشهد إشارة واحدة أو عارضاً واحداً لأعراض هستيريا أو صرع على الإطلاق. كل ما كان يحدث لمحمد أثناء نزول الوحى عليه وأشار القرآن إليه أنه كان يغشاه برد شديد فيطلب من أهله دثاراً يتدثر به». ولقد استشهد د. بدوى بشهادة بعض المستشرقين المنصفين فى هذا الأمر – من أمثال تور أندريه وجوفروا ديمومبين – الذين نفوا أن يكون محمد مريضاً بالصرع وهو يردد ما نزل عليه من قول حكيم، ومرضى الصرع – فى الغالب – لا يعون ما يقولون، ولا يقولون قولا له معنى أو مفهوما. كذلك فإن المرضى بالصرع عادة ما يكونون ماتحت سيطرة المرض، تحت تأثير متزايد له ولأعراضه العضوية وتتطاول معهم مدد حدوثه فلا يستطيعون التركيز فى شىء ولا الثبات والمثابرة ولا القدرة على القول أو العمل ولا القدرة على مواجهة المواقف الصعبة. وكتب السيرة جميعها اتفقت على تماسك وتكامل شخصية محمد وعلى ثباته وجلده وصبره وصلابته وتحديه فى

مواجهة الصعاب. ولقد كان محمد قوى الإيمان شديد الثقة برسالته وفضائله وصفاته النبيلة ومواقفه الحميدة وقيادته الرشيدة، شهد له بها أعداؤه قبل أنصاره وأتباعه، ومن العجيب أن نرى بعض المستشرقين يتمسكون بهذه الآراء السخيفة حتى منتصف القرن التاسع عشر، وخاصة فيما جاء به چين مارتان شاركوت (١٨٢٥ - ١٨٩٣) وبيير جانت (١٨٥٩ - ١٩٤٧).

وفى الفصل الثانى من الكتاب الذى جاء تحت عنوان «نزوات محمد المزعومة»، وهو موضوع يتصل بما أثاره كتاب الغرب حول حب محمد للنساء وكثرة زيجاته، واستشهادهم فى ذلك بزاوجه من أربع عشرة امرأة، ثلاث عشرة منهنّ بعد بلوغة سن الخمسين وبعد هجرته إلى المدينة. وتوقفهم الطويل عند قصة زواجة النبى من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من مولاه زيد بن حارثه، وجموح خيالهم المريض المراهق فى نسج قصة غرامية رومانسية بين النبي وزينب يدللون بواسطتها على نزوات محمد وشهوانيته وحبه للجنس.

وقبل أن يدفع د. بدوي هذا الاتهام عن النبى أورد ماكتبه هؤلاء المستشرقون فى هذا الخصوص من أمثال سبرنجر وفرانتز بُهْل وتور أندريه، ثم قام بالرد على كل منهم على حدة وتوصل إلى بطلان زعمهم.

وبخصوص ما أورده سبرنجر من القول بأن أمر تعدد الزوجات كان يعتبر فحشاً عند العرب قبل الإسلام وبعده، وأن الرسول أحل لنفسه من دون المؤمنين ما شاء له أن يختار من النساء أزواجاً له غير محدد بعدد استناداً لما ورد فى الآية ٤٩ من سورة الأحزاب. فلقد أثبت د. بدوى أن سبرنجر أخطأ فى هذين الزعمين وأن جهله باللغة العربية منعه من فهم مضمون آيات القرآن الكريم. فبخصوص الزعم الأول فإن تعدد الزوجات بغير حدود كان شائعاً قبل الإسلام، ولم يحدث أن أحداً من العرب استنكر هذا الأمر أو عابه ولم يرد أى نص يلقى باللائمة على أحد فى هذا الخصوص، وبذلك لم يكن هذا الأمر على الإطلاق فحشاً عند العرب كما ادعى سبرنجر. والإسلام لم يمنع تعدد الزوجات، بل أباحه، ولكن قصر الجمع على أربع نساء حرائر فى وقت واحد، وأطلق العدد إلى جانبهن بالنسبة للجوارى ملك اليمين.

وبخصوص الزعم الثانى فإن الآية (٤٩) من سورة (الأحزاب) تحل للرسول ما اختاره

بالفعل من زوجات اقترن بهن وتحل له أن يكون له الخيار فى الزواج أو عدمه من امرأة وهبت نفسها للنبى، وهى زينب بنت خزيمة التى عرفت بأم المساكين، يقول تعالى : ﴿يا أيها النبى إنا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ وعبارة (من دون المؤمنين) هنا تعنى هذه المرأة بالذات التى وهبت نفسها للنبى ولا تعنى إطلاق العدد فى الزواج عموماً للنبى. ولقد فهم سبرنجر خطأً أن الله أحل الزواج المطلق للنبى وأنه حرمه على دونه من المؤمنين، وبذلك، كما يقرر د. بدوى، يتضح لنا بجلاء - من خلال هذا المثل - عدم فهم المستشرقين للقرآن وتأويلهم له تأويلاً خاطئاً مما أوصلهم إلى نتائج خاطئة برغم وضوح آيات القرآن وبيان معانيه لمن يجيد فهم اللغة العربية.

ولقد وقع فرانتز بُهْل F. Buhl فى نفس الخطأ الذى وقع فيه سبرنجر بخصوص تفسير الآية ٤٩ من سورة (الأحزاب) وردد نفس الهراء الذى سبقه إليه سبرنجر مع إساءته البالغة لسيرة الرسول وتنفيثه حقده وتعصبه ضده فى كتابه : «حياة محمد» Das Leben Muhammads

ويلخص د. بدوى رأى تور أندريه فى هذا الموضوع الذي أورده فى كتابه (محمد، حياته وعقيدته) Mahomet, Sa vie et Sa doctrine ثم يرد عليه، فيقول :« إن الصفة المميزة فى شخصية محمد والتى يختلف فيها الكثير من المسيحيين الشرقيين هى، دون أدنى شك، صفة حبّه للنساء واشتهائه لهن وإخلاله بالحد فيهن وعدم سيطرته على نفسه فى هذا التملك

ولقد أظهر يهود المدينة حزنهم العميق تجاه هذا الأمر، وقالوا بصدد ذلك :

(ياله من نبى غريب أمره، لا يستطيع أن يتذكر عدد زوجاته) وإنه لمن المستنكر حقاً أن نبياً يشيع أن المال والبنين زينة الحياة الدنيا، ومع ذلك يتزوج من تسع زوجات وعدد آخر من الجوارى ويدعى بعد ذلك السمو الأخلاقى. إن محمداً لم يعمل على تجميل صورته، وبخاصة بعد موت خديجة وهو فى الخمسين من العمر، فهو لم يعد قانعا بزوجة واحدة وأعطى لنفسه - فى سنى انشغاله وكهولته - فسحة حرة يشبع فيها شهواته». ويعتدل بعد

ذلك أندريه فى رأيه بصدد هذا الموضوع فيقول :« ونحن لا نستطيع أن نحكم على النبي - فى هذا الأمر - إلا بعد وضع بعض الاعتبارات الأخلاقية فى المجتمع الذى نشأ فيه محمد، وبعد معرفه ما أخذه منها. ولكى نفهم سلوكه تجاه موضوع تعدد الزوجات هذا يجب علينا أن نعرف حالة الأخلاق والعادات عموماً فى الجزيرة العربية قبل الإسلام، والظروف والأحوال التى كانت سائدة هناك، وما إذا كان هنالك تناقض بينها وبين مازعم عن شهوانية محمد. ولا يجب - والحالة هذه - أن نندهش إذا ما علمنا أن الأخلاق فى الجزيرة العربية - آنذاك -كانت فى أدنى مستوى، فتعدد الزوجات كان شائعاً، وتعدد اقتنا، النساء كان متاحاً وبلا حدود حسب رغبة الرجل، والطلاق يقع دون عائق. وحين يتمعن المرء فى معرفة مدى إدراك العرب للآداب المختصة بالزواج، يستطيع أن يحكم بعد ذلك على حكم محمد فيه. والآيه ٥٢ من السورة ٣٣ تضع حداً لزوجات الرسول اللائى تزوجهن بالفعل، وقد حددت أنه ليس له أن يبدلهن أو يزيد عليهن وذلك لسبب نحن نجهله .. ويجب القول أيضاً، فى حق محمد، إنه تمسك بحزم بصدد الحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسيب فى موضوع الجنس، وحاول وضع قوانين عدة لتقديم فهم أخلاقى عالٍ للغاية للزواج، ولوضع المرأة فى المجتمع، وبخاصة حين أعطى المرأة الحق فى الميراث، وهو حق حرمت منه، ولم تكن تعرفه من قبل، ولقد أمر أن تعامل الزوجة بالرحمة والعدل والمحبة»

ويعلق د. بدوى على آراء أندريه بقوله إن أندريه أظهر فهماً صادقاً وعادلاً بصدد سلوك محمد فى موضوعات الجنس والزواج والمرأة، فهو أقر شيوع تعدد الزوجات بين العرب قبل الإسلام وبعده، وأن العرب كانوا قبل الإسلام يتزوجون بلا حد أو عد لكن الإسلام قلص العدد إلى أربع حرائر مجتمعات، وأنه بهذا التشريع كبح جماح الجنس ووضع حداً له. كذلك أبرز أن الإسلام أعلى من شأن المرأة وأعطاها حقها فى الميراث لأول مرة فى التاريخ. وأيضاً صحح أندرية مضمون ما ورد فى الأيه ٥٢ من سورة الأحزاب وأورد أنه لم يعد مسموحاً للبنى - بعد أن اكتمل عدد زوجاته - أن يتبدل بهن غيرهن أو يزيد عليهن.

أما بخصوص رأى اليهود فى تعدد أزواج النبي فإنه لم يشر إلى أى مصدر استقى منه مادته هذه، ومن جهة أخرى فإنه من المستغرب أن يرد مثل هذا الكلام على لسان يهود المدينة بسبب، أولاً أن التشريع الموسوى سمح بتعدد الزوجات وكان للنبى إبراهيم زوجتان

هما سارة وهاجر، كذلك فإن النبى يعقوب تزوج من أختين فى وقت واحد وكان له عدد من الزوجات من الجوارى. وأن النبى داود كانت له زوجات ومحظيات، وأنّه كانت للنبى سليمان سبعمائة زوجة وثلثمائة محظية. وإنا نرى أن تعدد الزوجات عند اليهود فى غضون العصور الوسطى كان مباحاً واستمرت إباحته فى التاريخ الحديث حتى أن هذه الإباحة لم يتعرض لها مجمع الربابنة فى فيلاد لفيا سنة ١٨٦٩. لذلك كله يتضح لنا أنه من المستحيل أن تكون هذه الملاحظة، التى أوردها بهل، قد وردت على لسان يهود المدينة.

ولقد رد د. بدوى فى هذا الفصل على آراء دى مومبين وسبرنجر وبهل وغيرهم بصدد موضوع زواج النبى من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من زيد بن حارثة، ابنه بالتبنى، بعد أن نزل الوحى بتحريم التبنى فى الإسلام فى عدة آيات من سورة (الأحزاب) وذكر أن القصة الرومانسية التى وضعها هؤلاء المستشرقون عن رؤية النبى لابنة عمته وهى (شبه عارية) ووقوع حبها فى قلبه، ماهى إلا قصة ابتدعها كتاب مراهقون يعانون من عواء كبت جنسى بداخلهم، فمحمد كان على معرفة بزينب منذ ولادتها وهى ابنة عمته وكانت مع قبيلتها تسكن معه فى شعب بنى هاشم، وكان أهلها من أوائل التابعين لمحمد والمعتنقين للإسلام. ولو كان محمد يريد زينب زوجة له لخطبها لنفسه دون أن يخطبها لزيد، ولرحب به أهلها لما كان سينالهم من شرف مصاهرة النبى. كذلك فإن النبى هو الذي خطب زينب لزيد الذى كان يعيش فى كنفه، وكان يتردد على زيد فى بيته بعد زواجه من زينب تردد الأب لبيت ابنه. فكيف يدعى المستشرقون أنه اكتشف جمالها وأنه رآها لأول مرة ممددة فى فراشها وبُهِر بهذا الجمال وأضمر فى نفسه تطليقها من زوجها ليتزوجها هو؟.

ويختتم د. بدوى هذا الفصل ببيان ظروف زواج رسول الله من زوجاته وهى تلخصت فى : توطيد أواصر الصداقة والأخوة مع صاحبيه أبى بكر وعمر بزواجه من ابنتيهما عائشة وحفصة، وتوطيد علاقته بالقبائل العديدة الكبيرة بزواجه من جويرية بنت الحارث ابنة قبيلة بنى المصطلق من خزاعة ومن ميمونة بنت الحارث ابنة سادة قبيلة بنى هلال. ولإعالة أرامل فقدن أزواجهن فى الحرب، بزواجه من سودة بنت زمعة وزينب بنت خزيمة وأم سلمة المخزومية. ولتطبيق تشريع إلهى نزل ليصحح وضعاً اجتماعيا خاطئاً بزواجه من ابنة عمه زينب بنت جحش ابنة عمته أميمة بنت عبد المطلب بعد تطليقها من مولاه زيد بن حارثة.

وفى الفصل الثالث من الكتاب الذى جاء تحت عنوان :« سياسة محمد مع خصومه» يشرح د. بدوى سياسة محمد مع يهود ونصارى الجزيرة العربية . وسائر قبائل العرب التي اعترضت دعوته وحاربت دولته. ويرد فى هذا الفصل على اتهامات المستشرقين لمحمد بنقضه اتفاق (الصحيفة) مع يهود المدينة: بنى النضير وبنى قينقاع وبنى قريظة. وأثبت أنه لم يكن لليهود عهد مع الرسول فى هذه الصحيفة، بل كان عهدهم ضمنا مع من والوا من قبائل المدينة من الأنصار. كذلك فإن الرسول لم يبدأ الحرب ضد اليهود ولكنهم هم الذين بدأوها فاستحقوا بذلك الإخراج من المدينة، واستحق يهود بنى قريظة القتل لموقف الخيانة والتآمر الذى وقفوه مع المشركين وقت الحرب فى غزوة الأحزاب (الخندق)

ولقد أورد د. بدوى أن المستشرقين، من أمثال : كايتانى، جابريللى ووات وغيرهم، ذرفوا الدمع على قتلى اليهود، لكن المستشرق ماكسيم رودنسون اليهودى، أيد تصرف محمد مع يهود بنى النضير ويهود بنى قريظة. وركز د. بدوى فى هذا الفصل على نقض ما ذكره المستشرقون من زعمهم حرب محمد لليهود بعد أن فشل فى استمالتهم إلى الإسلام غداة هجرته إلى المدينة، ويختتم د. بدوى فى هذا الفصل خلاصة علاقة محمد مع اليهود بقوله :« باختصار وبكل المقاييس الجماعية والفردية حول علاقة النبى باليهود، لابد أن توضع الاعتبارات العسكرية وتكتب حول هذه العلاقة. ولقد أعلن يهود المدينة، منذ الأيام الأولى التي حل فيها النبى فى المدينة، حرب التخريب والحرب الدينية والأيديولوجية وحرب التعصب، وأخيراً الحرب الشاملة، وحاولوا تعبئة القبائل العربية مجتمعة لمحاربة محمد والإسلام ومهاجمة عاصمتهم المدينة. ولإنجاح هذا التآمر جمعوا المال والسلاح ووضعوهما ضد الدولة الوليدة التى صارت، بسبب ذلك، فى خطر دائم. ولإنجاح دعوته، لم يقف محمد مكتوف اليدين أمام هذا الخطر اليهودى الذى كان سيظل نكبة على المجتمع الإسلامى، إن لم يسارع محمد بشتى الطرق للقضاء عليه ولقد ذرف المستشرقون المنافقون دموعاً زائفة حول قدر اليهود خلال هذه الوقائع المختلفة، ولو وقع ما وقع من اليهود مع محمد فى بلادهم لما ذرفوا على اليهود دمعة واحدة. ولا يستطيع أحد أن يتهم عمل محمد ضد اليهود بأنه عمل دينى أو عنصرى، وهو ليس كذلك بعمل اقتصادى، كما يحلو لبعض المستشرقين مثل هذا التصور الخاطئ. والدليل على ذلك أن ماغنمه محمد من اليهود كان شيئاً ضئيلاً أو يكاد يكون معدوماً إذا ماقورن بما حصل عليه من قوافل مكة التى استولى

رجاله عليها. وإن حمل قافلة واحدة منها يعادل عشرة أمثال ما حصل عليه غنيمة من اليهود».

كذلك يناقش د. بدوى فى هذا الفصل افتراضاً ساذجاً مضلّلاً للمؤرخ مونتجمرى وات عن النتائج الهائلة التى كان سيتوصل إليها كل من محمد واليهود لو حدث الاتفاق بينهما ولم تقع الحرب بينهما. يقول وات: «.. من المهم أن نذكر هنا التنبؤ بما كان سوف يحدث إذا ما اتبع اليهود محمداً وصاروا أتباعاً له، إنهم كانوا سيحصلون منه على فوائد جمة تتضمن إقامة حكومة دينية لهم. وعلى هذا الأساس كان محمد سيقيم إمبراطورية عربية يكون اليهود جزءاً منها، ويصبح الإسلام بذلك مذهباً يهودياً. انظر كيف كان وجه العالم سيصير عليه الآن لو لم يزرع محمد فى الشهور الأولى التى قضاها فى المدينة بذور المأساة المروعة التى وقعت بينهما وانظر كيف أضاع محمد هذه الفرصة الطيبة من يده!»

وبصدد القول عن (الفوائد الجمة) التي يتحدث عنها الكاتب، فإنها إذا ما حدثت فسوف لا تكون أكثر من منح السلام لليهود مقابل دفع الجزية، وهذا ما حدث فى الفتوحات الإسلامية بعد ذلك فى كل بلد كانت فيه أقلية يهودية، وبذلك لم يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامى وبالتالى لم يتغير وجه العالم.

والسخيف حقاً قول (وات) إن الإسلام كان سيصبح مذهباً يهودياً، ويسخر د. بدوى من وات ويتساءل عن الحالة الذهنية التى كان عليها وقت أن كتب مثل ذلك القول، يقول بدوى فى هذا الخصوص مانصه :«..وإننى أتساءل حقيقة عن الحالة التى كان عليها مونتجمرى وات حين كتب هذه العبارة! ومن المؤكد أنه لو كان قد شرب وقتها عشر زجاجات خمر من الويسكى الأسكتلندى (وهو اسكتلندى بالفعل) دفعة واحدة لما استطاع أن يكتب مثل هذا الكلام! يا سيد وات .. إن الإسلام لا يمكن له أن يكون مذهباً يهودياً، وإذا حدث ذلك – ولو أنه من المستحيل حدوثه – فمعنى ذلك أن محمداً قد اعتنق اليهودية، وليس هنالك عاقل واحد، أو إنسان عنده ذرة من العقل يقول مثل هذا الهراء أو يفترض مثل هذا الافتراض الغبى. ولو تساءلنا قائلين : لماذا يقدم محمد على ذلك؟ هل يفعل ذلك من أجل أن يضم إلى دولته هذا الكم المهمل العديم القيمة من اليهود؟ ياله من تخريف! لقد كان - إذن – من الأحسن لمحمد ألف مرة من ذلك لو اتبع ملة قومه وملة غالبية شعب الجزيرة العربية. إذا كان مونتجمرى وات قد فارق الحياة، ومازال كتابه المضلل (محمد فى المدينة) الذى طبع

لأول مرة في إكسفورد سنة ١٩٥٦ مازال يعاد طبعه حتى اليوم وآخر طبعة له سنة ١٩٨٩)، بعد ثلاث وثلاثين سنة من الطبعة الأولى يستطيع المرء أن يدرك مدى الشر ومدى قذارة الدور الذى لعبه هذا الكتاب وما يحويه من معلومات مضللة من الانحدار بالناس والاستهانة بفكرهم وعقولهم. وإذا كانت هنالك (فرصة طيبة ضائعة)، كما يدعى وات، فإنها فى الحقيقة كانت فرصة ضائعة فقط على يهود المدينة ويهود خيبر، وهم الذين ضيعوها. ولو كانوا قد اغتنموها بالفعل لحققوها بوقوفهم على الحياد، والأحسن لهم، باعتناق دين الإسلام.

وفى الفصل الرابع الذى جاء تحت عنوان :« صدق محمد حيال معاهداته المبرمة» يتحدث د. بدوى عن صلح الحديبية وعن فتح مكة، وكيف أن نقض هذا الصلح كان سبب فتح مكة. ثم تحدث عن عفو النبى عن أهل مكة بعد تمكنه منهم بقوله :«.. فى كل تاريخ الإنسانية، لم يحدث أن قام فاتح بمثل ما قام به محمد غداة فتحه مكة. لقد عفى عن أعدائه الذين حاربوه قرابة العشرين عاماً وعاملوه بكل منكر وقبيح. لقد عفا عن أبى سفيان، قائد معظم معارك مكة ضده، كذلك عفا عن (هند) زوجة أبى سفيان التى اغتالت عمه حمزة فى معركة أحد ومثلت بجثته، وعفا أيضاً عن قواد مكة : عكرمة بن أبى جهل وسهيل بن عمرو.»

وأوضح د. بدوى أن غالبية المستشرقين من أمثال وات وبهل وروبنسون لم يقدروا هذا الصفح من صاحب القلب الكبير ولكنهم عزوه لتحقيق أطماع شخصية ومنافع مادية له. من ذلك ما ادعاه روبنسون من أن محمداً أصدر هذا العفو كي يقترض الأموال من القرشيين الأغنياء، وهو تصور نفعى لوح به صاحبه الماركسى. أما وات فلقد اعتبر هذا العمل من قبيل العمل الدبلوماسى الذي برع محمد فيه وأنه لم يكن من منطلق خصاله. أما بهل فإنه أشار إلى رغبة محمد بذلك بإجبار أهل مكة على الدخول فى دينه بعد أن وانتهم الهزيمة دون الاقتناع بهذا الدين.

ويقارن د. بدوى فى هذا الفصل بين عفو محمد وسلوك الفاتحين الأوروبيين الذين تحدث عنهم المستشرقون فى كل تاريخ أوروبا، واكتفى بتذكير أولئك المستشرقين بما وقع فى

قرننا هذا من محاكمات عسكرية حكمت بالإعدام على الكثير من الرجال والقواد المنهزمين من الألمان في الحرب العالمية الثانية بعد محاكمة نورمبرج الشهيرة (٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦). ولقد أصدرت هذه المحاكمات حكمها بالإعدام شنقاً على عشر شخصيات ألمانية كبيرة وهم : جورنج، وريبتروب، والجنرالات كيتيل وجودل وسيس وستريش وفرانك سوكيل وروزنبرج كما صدر الحكم على الجنرال هس وفونك وريدر بالسجن مدى الحياة، وبالسجن عشرين عاماً على سبير وتشيراش والسجن لمدة خمس عشرة عاماً على نيوراث. وقد نفذ حكم الإعدام، فيمن حكم عليهم بالإعدام، مساء ١٥ و١٦ أكتوبر جميعهم ماعدا جورنج الذى انتحر قبل موعد التنفيذ.

وفى ختام هذا الفصل يفضح د. بدوى ما يسمى بالعدالة الأوروبية بقوله:

«لكن لا أحد يستطيع أن يلقى باللائمة على الأوروبيين - رغم تجاوزاتهم الكبيرة بصدد (حقوق الإنسان) والعدالة والسلام العالمى.. إلى آخر هذه الشعارات البراقة. ولا يستطيع أحد أن يرفع صوته منددا بهذه التجاوزات التى تقترف فى حق العدالة، حتى أولئك الذين يدعون أنهم قادرون على ذلك من أمثال برتراند راسل وجان بول سارتر ومن على شاكلتهم. ولو كان لدى هؤلاء المستشرقين (البائسين) أقل القليل من الحياء لتوقفوا عن إعطائنا دروساً عن أخلاق محمد وعن الإسلام والمسلمين. ولكننا، والحال هذه، نستطيع أن نطبق عليهم حديث النبى الذى يقول: (إن لم تستح فاصنع ما شئت). وعموماً فإن أى مستشرق من أولئك الذين كتبوا عن محمد ولم يشهد بعظمته بعد فتحه مكة، نستطيع أن نصفه بعدم العدالة وعدم الإنصاف والموضوعية، ونصفه بأنه غير منزه عن الهوى».

فى الفصل الخامس الذى جاء تحت عنوان: «أصول الفرائض الإسلامية التى أقرها النبى» يناقش د. بدوى المستشرقين فى ادعاءاتهم بأن الفرائض الإسلامية، من صوم وصلاة وزكاة وحج، ذات أصول يهودية ومسيحية ويثبت بطلان ذلك الادعاء بالبرهان الواضح القاطع.

وفى الفصل السادس والأخير والذى جاء تحت عنوان: «التنديد فى صحة رسائل وخطب وأحاديث النبى» يتعرض د. بدوى لطعن بعض المستشرقين فى صحة رسائل النبى

وخطبه وأحاديثه ويرد على هذا الطعن بما يثبت صدقها وصحتها . ويَعِدُ د. بدوى فى ختام هذا الفصل ، إذا أمدّ الله فى عمره، أن يخصص دراسة وافية عن السنة النبوية يرد فيها الرد الكافي بصددها على من تعرض لنقدها من المستشرقين الأوروبيين.

وإنا بدورنا نسأل الله تعالى أن يمد فى عمر هذا العالم الكبير وينفع الإسلام والمسلمين بكتاباته القيمة ودفاعاته القاصمة بعد أن قَيَّضَه الله ليكون داعية للإسلام ومدافعاً عنه وعن نبى الإسلام وكتاب الإسلام المقدس وهو يعيش ما تَبقّى له من العمر وسط جو الغرب المعادى للإسلام والمسلمين.

عبد الرحمن بدوى
ومكانته فى الفلسفة الحديثة

د. أحمد عرفات القاضى

يحتل عبد الرحمن بدوى مكاناً بارزاً فى عقلنا الجمعى الراهن، أعنى فى الوعى الثقافى والمسار الحضارى لأمتنا العربية والإسلامية، فعبد الرحمن بدوى ـ دون أدنى مبالغة ـ ساهم مساهمة فعالة فى تكويننا الفكرى والثقافى ـ وخاصة نحن المشتغلين بالفكر الفلسفى ـ وذلك بإنتاجه الفلسفى الغزير والممتد بين التأليف والترجمة والتحقيق، والذى كان من التنوع والثراء فاحتوى على جميع فروع الفلسفة وتاريخها، هذا بالإضافة إلى إنتاجه الإبداعى فى الشعر والأدب.

هذا الإنتاج البدوى الضخم الذى لم يسبق له مثيل فى العصر الحاضر، على الأقل إذا نظرنا إليه من زاوية الكم، يتناول الحديث عن ميادين الفلسفة اليونانية وتاريخها وأعلامها وأهم المشكلات التى ثارت فيها، والفلسفة الإسلامية بجميع فروعها من فلسفة مشّائيّة، وكلام، وأخلاق، وتصوف، ومنطق أرسطى، وكذلك الفلسفة الحديثة، وأعلامها، ومناهج البحث، وفلسفة العلوم، هذا الإنتاج يؤكد ـ دون أدنى شك ـ مكانة عبد الرحمن بدوى فى حقل الفلسفة، والتى تخطت نطاق المحلية إلى مجال العالمية، حيث استقر به المقام منذ فترة طويلة فى عاصمة النور، باريس، مقر الفلاسفة، ومازال يثرى المكتبة العربية والعالمية بإنتاجه الفلسفى المميز.

هذه الورقة سوف تهتم بتوضيح مكانة عبد الرحمن بدوى فى الفلسفة الإسلامية الحديثة بوصفه واحداً من الرواد الذين عبّدوا الطريق وذللوه أمام الأجيال التالية، عبر ما يزيد على نصف قرن من الزمان، لم يتوقف فيها بدوى عن العطاء المثمر والمستمر، فاختار لنفسه أصعب الموضوعات وأوعر الطرق، والتى تعكس تحديا وتصميما من عبد الرحمن بدوى على تذليل الصعاب ومواجهة التحديات، كما تعكس ـ فى الوقت ذاته ـ رغبته الجامحة فى تحقيق ذاته والإعلان عن نفسه وسط كبار المفكرين فى مصر، فحفر لنفسه مكاناً بارزاً لا يمكن تجاهله(١) .

وعبد الرحمن بدوى يعتبر ـ بحق ـ واحداً من ألمع مفكرى (الجيل الرابع) فى تاريخ نهضتنا الفكرية والثقافية الحديثة، التى بدأت منذ عصر محمد على، وشهدت بروز أجيال عديدة من الرواد منذ رفاعة الطهطاوى وحتى العصر الحاضر، قدرهم

أحد كبار الباحثين والمفكرين بستة أجيال [٢] هذا على مستوى التنظير الفكرى والثقافى بصفة عامة، أما على مستوى التنظير الفلسفى، وبصفة خاصة فى مجال الفلسفة الإسلامية الحديثة التى برزت كتيار فكرى مستقل يسعى إلى تأسيس منهج حديث فى دراسة تلك الفلسفة، يقوم بدراستها وفق منهج علمى منظم، ويهدف إلى إبراز العقلية الإسلامية وخصائصها المميزة، موضحاً ما أخذته تلك الفلسفة عن الأمم والشعوب السابقة، ودورها فى تطوير ونقد تلك الفلسفات، وما أبدعته من أفكار وفلسفات ذاتية كانت نتاج البيئة الإسلامية والعقل الإسلامى المستقل.

وقد بدأ ذلك التيار تحت توجيه وإشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى أعلن عن ذلك المنهج فى كتابه الرائد، والذى يعد خطوة تاريخية هامة فى ذلك المجال: "تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية" ثم تلاه الدكتور إبراهيم مدكور بكتابه الواضح والمميز فى هذا المجال فى «الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق" والذى يعتبر خطوة منهجية تالية متقدمة على عمل مصطفى عبد الرازق. [٣]

وعبد الرحمن بدوى واحد من رجال الجيل الثانى لذلك الجيل الرائد، أو بمعنى أصح هو امتداد ذلك الجيل، وقد آلى على نفسه – أى بدوى – أن ينفذ منفرداً المشروع الحضارى الذى رسمه الرواد، وأن يطبق ـ عملياً ـ الأفكار والمناهج التى أعلنوها لدراسة تلك الفلسفة، فجهود عبد الرحمن بدوى فى دراسة الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة عمل يحتاج إلى أن تنهض به مؤسسات مستقلة ومجموعات عمل متكاملة، وذلك بغض النظر عن مدى الاتفاق والاختلاف حول ذلك المجهود البدوى الضخم.

مشروع بدوى لدراسة الفلسفة الإسلامية :-

قام مشروع عبد الرحمن بدوى لدراسة الفلسفة الإسلامية على ثلاثة محاور رئيسية بهدف توضيح وتجلية الجوانب المختلفة لتلك الفلسفة على النحو التالى:

١ – **المحور الأول:** صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية وأثر تلك الفلسفة فى بلورة وتشكيل الفلسفة الإسلامية.

٢ - **المحور الثاني:** التأصيل التاريخي لمجالات الفلسفة المختلفة، وقد ظهر ذلك في حديثه عن الفلسفة المشائية التي تعتبر امتداداً للفكر اليوناني القديم، وفي دراساته المتعددة عن المدارس والفرق الكلامية، والتصوف والاتجاهات الروحية على اختلاف مشاربها، كذلك الأخلاق والمنطق.

٣ - **المحور الثالث:** تأصيل الاتجاه الروحي على اختلاف مشاربه في الحضارة العربية.

الفلسفة الإسلامية والتراث اليوناني:-

أما بخصوص المحور الأول، وهو التراث اليوناني وأثره في بلورة وتشكيل الفلسفة الإسلامية، فقد استغرق معظم اهتمام عبد الرحمن بدوى وجهوده الفكرية، وذلك من خلال حديثه عن هذا التراث منذ نشر كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الذي ترجم فيه مجموعة دراسات لعدد من المستشرقين حول هذا الموضوع في مرحلة مبكرة من حياته العلمية، حيث نشره لأول مرة عام ١٩٤١م، وقد أشار في مقدمته عن ذلك الأثر اليوناني البارز في الفلسفة الإسلامية، سواء من حيث السير على نهجها أو الثورة عليها، فيقول: "نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة، وتلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس إلا شيئاً آخرَ غير روح الحضارة الإسلامية، وهي تحاول على مر زمنها أن تكوّن مقوماتها وتحدد خصائصها ومميزاتها، وتنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها. فعن طريق موقفها من هذا التراث، سواء في حالة الأخذ عنه أوفي حالة الثورة عليه، نستطيع أن نعرف هذا الطابع، ونتبين تلك الخصائص"(٤) وهذا النص يعكس رؤية بدوى للفلسفة الإسلامية التي تغلغل الفكر اليوناني في جوهرها، ومن ثم فقد كانت نشأة الفلسفة العربية الإسلامية - حسب رؤية بدوى - نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني الهجري، وطوال القرنين الثالث والرابع، كما يوضح أماكن التقاء تلك الفلسفة بالحضارة الإسلامية، فيرى أن الأراضي التي انتشرت فيها الحضارة الإسلامية بفضل الفتوحات الإسلامية منذ

نهاية القرن الأول للهجرة كانت تنعم بحظ وافر من الفلسفة اليونانية بفضل المترجمين السريان، فَوُجِدت تلك الفلسفة قوية فى الغرب بفضل مدرسة الإسكندرية التى استمرت حتى أوائل القرن السابع الميلادى، تزدهر فيها علوم الأوائل وخصوصا الطب، وكذلك كانت مناطق الرها ونصيبين وجنديسابور، وغيرها من المناطق التى انتشر فيها الإسلام فى المشرق ما تزال مهداً للفكر الفلسفى(٥).

ويشير بدوى إلى (بيت الحكمة)، تلك المدرسة التى أنشاها الخليفة المأمون لترجمة علوم الأوائل من اليونانية إلى العربية، ويتحدث عن البعثات التى قام بها العرب لجلب المخطوطات من بلاد الروم، وينقل عن ابن النديم(٦) إشارته إلى بعثة الخليفة المأمون التى أرسلها إلى بيزنطة، حيث كان بينه وبين ملكها مراسلات، وكذلك بعثة بنى شاكر لتحصيل مخطوطات من بلاد الروم، فجلبوا من هناك طرائف الكتب وغرائب المصنفات فى الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثاطيقى والحساب والطب.

مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوى:-

ويعود ذلك الجهد الذى أولاه بدوى لدراسة الفكر اليونانى فى الحضارة العربية الإسلامية إلى مفهومه للفلسفة، الذى يحدده بأنه ذلك الفكر الذى يقوم على "التفكير العقلى الخالص الذى لايعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظرى المحض"(٧) وعلى هذا تقتصر الفلسفة الإسلامية حسب هذا التفسير على مايسمى بالفلسفة المشّائيّة، ولا وجه ـ مطلقاً ـ يسيغ دراسة علم الكلام والفرق الكلامية المختلفة التى تجول فى إطار النصوص الدينية وتستند إليها فى حجاجها وإدراجها ضمن الفكر الفلسفى، حتى ولو من قبيل التجاوز بالمعنى الواسع لكلمة (فلسفة). وبالتالى فهو يرى أنه من العبث والإمعان فى الجهل بحقيقة الفلسفة أن تلتمس فى غير هذا المعنى الدقيق والمحدد الذى يقوم على البحث العقلى المحض، ولهذا استبعد بدوى من دراسته عن الفلسفة فى الإسلام كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الذى وضحه، فاستبعد إخوان الصفا والغزالى والسهروردى المقتول؛ لأنهم إما من

أصحاب المذاهب المستوردة الغنوصية كإخوان الصفا، أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين كالغزالي، أو من الصوفية النظريين كالسهروردي المقتول، ويرى أن مكانهم إنما يقع في دراسة تواريخ تلك التيارات. (٨)

فقد نشأت تلك الفرق الإسلامية نتيجة لأسباب ذاتية من داخل الحضارة الإسلامية وليس بتأثير عوامل خارجية، لأن أقوال هذه الفرق ونظرياتها دارت ـ أساساً ـ حول الكلمة القرآنية ومدلولها، وتفسيراتها المختلفة، ومن ثم فإن نقطة البدء في نشأة هذه الفرق يجب أن تلتمس ـ أولاً ـ في القرآن الكريم، لا في العناصر الأجنبية التي لم يكن لها أثر في هذه المذاهب والفرق إلا في مرحلة متأخرة نسبياً، وهذا التأثير يجب ألا يغالي في أهميته. (٩)

ورغم موضوعية عبد الرحمن بدوي في حديثه عن نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية، فإنه لا يعد نتاج تلك الفرق والمذاهب نتاجاً فلسفياً؛ لأنه ليس نتاج تفكيرٍ عقليٍّ محضٍ، وإنما هو نتاج النص الديني. ويضيف بدوي أن روح الحضارة العربية الإسلامية تتنافى مع الروح الفلسفية، وعلى هذا فلم تنتج لنا فلسفة ولا فناً، وهذا ما ركز عليه في أكثر من موضع في مؤلفاته الأولى، مثل كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الصادر عام ١٩٤١ ثم كرره بعد ذلك في كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" الصادر عام ١٩٤٥. فالروح العربية روح تفنى في كل شامل، يعلو على كل الذوات، بل إن الذوات الأخرى أثر من آثاره ومن خلقه، يسيرها كيف يشاء، ويفعل بها ما يريد فالروح الإسلامية تنكر الذاتية، والذاتية هي المكون الأساسي للروح الفلسفية، بعكس الروح اليونانية التي تتصف بالذاتية، ويتضح فيها شعور الأنا بفرديتها وكيانها واستقلالها، ولهذا أنتجت فكراً فلسفياً متنوعاً، ويتضح هذا في قوله: "وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة؛ لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتوكد كيانها بإزائها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، مادامت الفلسفة ـ في جوهرها ـ تعبيراً عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر، والعقل

المستقل، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته" (١٠)

أما الروح الأخرى التى تمثلها الروح العربية فهى "التى تشعر بفنائها فى غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع . ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد؛ لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لاتفهم هذا الإجماع إلا على أنه كلمة هذه القوة العليا التى تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هى كل شيء فى الحياة الروحية. فالحق ما اتفق والكلمة، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال، والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها، والنشاط الروحى يجب أن يدور من حولها »(١١)

ويتابع بدوى تحليله للروح العربية بنفس المنطق، فيرى أن هذا السبيل لفهم الحياة الروحية الإسلامية والكشف عن مصادرها يعكس صلة العرب بالفلسفة فيقول: "فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هى تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقى فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاء وا ذلك أو لم يشاء وا »(١٢)

وفى ضوء ما تقدم يناقش بدوى قضية أصالة الفلسفة الإسلامية، بمعنى الجديد فيها الذى قدمته إضافة إلى الفلسفة اليونانية، فيرى أنه "ينبغى ألا يبالغ المرء فى تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نُظَراء لأفلاطون وأرسطو، بل و لأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظير حتى (كانت) و(هيجل)"(١٣)

وعلى هذا فرغم تواضع بل وضآلة أهمية وقيمة تلك الفلسفة فإن بدوى يطالبنا بضبط النفس وعدم الإسراف والغلو" أن نحط من قدر هذه الفلسفة الإسلامية؛

لأنها لم تنجب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين" (١٤) ويستشعر بدوى عظم وقع تلك المواجهة على نفسية وعقلية الإنسان العربى فيحاول أن يسرى عنه، ويلتمس فى تلك الفلسفة جانباً إيجابيا مشجعاً، وهذا ما يعكسه قوله: "لكن حسبها أنها أنجبت شارحاً عظيماً مثل ابن رشد، أو أصحاب مذاهب شاملة فى العالم مثل الفارابى وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التى ابتدعوها" (١٥)

لماذا سميت فلسفة إسلامية:-

ويتحدث بدوى عن وصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها إسلامية، إن المقصود من ذلك المعنى الحضارى والسياسى، أى أنها نشأت فى إطار الحضارة الإسلامية التى يسودها الإسلام، وذلك أن الفلسفة بوصفها علماً عقلياً خالصاً، فإنها لا تقبل أن توصف بوصف دينى أو أى صفة محلية أو إقليمية أياً كانت، شأنها شأن العلوم العقلية: كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، وعلى هذا فوصف تلك الفلسفة أو العلوم بأنها إسلامية فالمقصود بذلك هو المعنى الحضارى والسياسى فحسب. (١٦)

فلسفة عربية او فلسفة إسلامية:-

ويتعرض بدوى لموضوع تسمية تلك الفلسفة، وهل نسميها فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية، فيرى أنها مشكلة زائفة، وأن أول من أثارها "هنرى كوربان"، ويقول بدوى إن ذلك كان رد فعل لموقف رينان من العرب الذين نفى عنهم أنهم أصحاب عقلية فلسفية حينما يتحدث عن العرب كجنس، ويثبت لهم فلسفة حينما يتحدث عن المسلمين كمجموعة أجناس وهذا ما يوضحه بقوله:"وفى رأينا أنها مشكلة زائفة؛ لأن المدلول واحد: فهى عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية، إلا فى القليل النادر الذى لا يكسر القاعدة، تماماً كما يكتب ديكارت وليبنتس وكنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد إنهم من رجال الفلسفة اللاتينية، وهى إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا فى دار الإسلام أى داخل نطاق العالم الإسلامى فى العصر الوسيط حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق

الإسلام ديناً".(١٧)

وتتمثل مناقشتنا لآراء بدوى فى مجموعة نقاط على النحو التالى:

١- يتضح تجنى بدوى فى حديثه السابق على الفكر العربى والروح العربية والفلسفة العربية، كما يتضح أيضاً تبنيه وترديده لمقولة المستشرقين حول هذا الموضوع، وقد تكرر مثل ذلك الحديث من قبل عن صلة العرب بالفلسفة والتفكير العقلى المستقل لدى كل من رينان (١٨) وفولتير(١٩) وكارل هينرش بكر(٢٠)، وغيرهم الذين زعموا أن العرب لم يكن لديهم تفكير عقلى مستقل، وأنهم ليسوا إلا مرددين للفلسفات والمذاهب السابقة، مما دفع الرواد إلى تفنيد مثل هذه الأقوال والرد عليها كالدكتور إبراهيم مدكور فى قوله: "ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، غير أنا نخطىء كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو، كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت، هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائما استرقاقاً وعبودية (٢١)

٢- نخالف مفكرنا الكبير فى تحديده للفلسفة الإسلامية وحصرها فى جزء ضيق، ألا وهو الفلسفة المشائية والفلاسفة الذين درجوا على نهج اليونان، وهذا النمط، بلا خلاف، كان يمثل الفكر اليونانى أكثر مما يمثل الفكر الإسلامى، لكن جوهر الفكر الإسلامى الذى يمثل فلسفة المسلمين الحقيقية وذاتهم المستقلة، إنما يتمثل فى علم الكلام والتصوف التى كانت علوماً إسلامية بحتة ونبتاً ذاتيا نبع من داخل البيئة الإسلامية، هذا بالإضافة إلى أن دور المسلمين مع علوم اليونان وفلسفتها لم يكن مجرد النقل والمحاكاة، ولكن تجاوز ذلك إلى النقد والإضافة والإبداع.

٣- يتناقض قوله عن الروح العربية وأنها تتنافى مع الذاتية مع حديثه عن التصوف وعلاقته الوثيقة بالوجودية، من حيث المبدأ، ففى مبدأ كل من الصوفية

والوجودية تبدأ من الوجود الذاتي. والفهم الحقيقى للتجربة الصوفية يقوم على تحليل الوجود الذاتي باعتباره الوجود الحقيقى وهذا ما يؤكده فى قوله: "ولهذا لانمل من الإلحاح فى توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق: فهى ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى، كما تقول النزعة الوجودية تماماً"(٢٢) ومن ثم كان هدف التصوف ومقصوده فى النظر إليه على أنه نظرة فى الوجود وهذا واضح فى قوله: "ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى إدراك المقصود الأبعد للتصوف: أعنى ألا يؤخذ على أنه نظرة فى الوجود، وإيضاحاً لهذا نقول: إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقى إلا للذات، الذات المفردة. ولهذا لم يكن للوجود الخارجى عندها إلا مرتبة ثانوية، أعنى أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة"(٢٣)

٤ـ كما يتناقض حديث بدوى عن الروح العربية وأنها روح تفنى فى غيرها وتشعر بعدم استقلالها وعدم اعتمادها على قواها الخاصة، مع حديثه عن الفكر العربى ودوره فى تكوين الفكر الأوروبى الذى أفرد له دراسة مستقلة بدأها بقوله: "قصدنا فى هذه الدراسة أن نرسم خطوطاً إجمالية لدور الفكر العربى فى تكوين الفكر الأوروبى، لأن هذا الدور واسع المدى عميق الأثر، شمل العلوم كما شمل الصناعات، ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات، بل امتد كذلك إلى الأدب: الشعر منه والقصص، وإلى الفن : المعمار والموسيقى منه بخاصة"(٢٤)

كما يوضح أن الفكر العربى ـ وهو فى مرحلة تأثيره فى الفكر الأوروبى ـ قد بلغ كمال تطوره فيقول: "وتمت عملية الإخصاب بين الفكر العربى البالغ كمال تطوره و العقل الأوروبى، وهو بسبيل يقظته وتلمس طريقه فى البداية»(٢٥) ثم يتحدث عن أماكن التقاء وتلقيح الفكر العربى للفكر الأوربى فى منطقتى أسبانيا، ثم صقلية وجنوب إيطاليا كما هو معلوم ومشهور.

ويهمنا هنا ـ بصفة خاصة ـ حديثه عن أثر الفكر العلمى الذى نما وازدهر لدى العرب، فى الفكر العلمى فى أوروبا بمختلف فروعه: الطب والطبيعة والكيمياء والفلك

والرياضيات والتاريخ الطبيعي والفلاحة. فيحدثنا عن دور العرب فى الرياضيات، فهم الذين أدخلوا النظام العشرى فى العدد، وقد ترجم كتاب الخوارزمى عن النظام العشرى إلى اللاتينية، وكذلك كتابه عن حساب الجبر والمقابلة الذى درس فيه تحويل المعادلات وحلها، ويوضح دور بنى موسى بن شاكر الثلاثة: محمد وأحمد والحسن الذين عاشوا فى القرن الثالث الهجرى، وقد برزوا فى الحساب والفلك والميكانيكا، ولهم كتاب فى مساحة السطوح المستوية والكروية ترجم إلى اللاتينية، كما يشير إلى دور الخوارزمى والفرغانى فى الفلك، ودور جابر بن حيان فى الكيمياء، كذلك فإن اكتشافات العرب المبهرة فى الطب جعلت دراسة الطب فى أوروبا عيالاً عليهم لأكثر من أربعة قرون. (٢٦)

والسؤال الذى نطرحة على مفكرنا الكبير: كيف تمكن هؤلاء العلماء والمفكرين العرب أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من اختراعات علمية مذهلة فى كافة مجالات العلوم دون شعورهم بذواتهم المستقلة، وعدم اعتمادهم على قواهم الخاصة؟ هذا والمعلوم تاريخيا أن معظم هؤلاء العلماء كانوا فلاسفة أيضا كابن سينا والرازى الطبيب ونصير الدين الطوسى، وابن رضوان الطبيب وغيرهم. والآن نخلص إلى الحديث عن خاصية عبد الرحمن بدوى الفلسفية.

بدوى والتأصيل التاريخى للفلسفة الإسلامية:-

لعلنا إذا أردنا وصفاً جامعا يتميز به عبد الرحمن بدوى عن أقرانه فى إطار الفلسفة الإسلامية الحديثة لكان وصف" المؤرخ الفلسفى" هو أنسب تلك الأوصاف والألقاب التى تميزه عن غيره من الرواد، كذلك يخيل إلينا أن عقلية عبد الرحمن بدوى عقلية مؤرخ أكثر منها عقلية فيلسوف، فالمؤرخ يعنى بالتتبع التاريخى وبالتوثيق والضبط أكثر من عنايته بالتحليل، وهذا ما يعكسه نتاج بدوى الفلسفى الضخم الذى تغلب عليه السمة التاريخية، سواء بتتبعه للآثار اليونانية فى الفكر العربى وما كتب عن هذا الموضوع على يد كبار المستشرقين، وما يستلزمه ذلك من معرفة واسعة وعميقة باللغات الأجنبية، وهو أمر آخر يتميز به بدوى بين أفراد جيله دون منافس، ومن ثم فقد ترجم عن الألمانية والفرنسية والأسبانية، إلى جانب معرفته

بعدد آخر من اللغات كاليونانية والإنجليزية وغيرها ....، وبناء على ذلك فقد دأب على التنقيب بحاسته التاريخية فى دوائر المعارف، وفى المجلات والدوريات الأوروبية عن كل ما يتصل بالفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى، ونقل لنا ذخائر نفيسة لا تحصى فى هذا المضمار.

كما أن تحقيقات بدوى كانت ـ فى معظمها ـ عبارة عن جمع مجموعة نصوص فى موضوع واحد، مثل أعماله عن منطق أرسطو، وأرسطو عند العرب، وأفلاطون عند العرب، وأفلاطون فى الإسلام ... إلخ، فهذه الأعمال تعتبر تكملة وتتمة لجهوده كمؤرخ للفلسفة الإسلامية، وبصفة خاصة صلة تلك الفلسفة بالفلسفة اليونانية.

ولايعيب بدوى على الإطلاق – من وجهة نظرنا – أن نصفه بالمؤرخ الفلسفى، وذلك باعتباره واحداً من جيل الرواد العظام الذين كان همهم ـ بالدرجة الأولى ـ تعبيد الطريق وتذليل الصعاب، وتقديم مادة علمية وفيرة أمام الأجيال القادمة، وهذا ما وهب له مفكرنا العظيم حياته وأفنى عمره فيه.

وتتضح التاريخية كصفة مميزة لعبد الرحمن بدوى كمؤرخ فلسفى، بالإضافة إلى تحقيقاته عن أعلام الفكر اليونانى وأعمالهم المترجمة فى التراث الإسلامى، فى تبنيه للمنهج التاريخى فى كثير من دراساته مثل دراسته عن "مذاهب الإسلاميين" الذى عرض فيها لنشأة تلك الفرق وأعلامها وخصائصها المميزة، ففى الجزء الثانى الذى خصصه للحديث عن الفرق الباطنية: الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، والدروز، وهى الفرق التى تشترك فى النزعة الباطنية التى تقوم على تأويل النص الدينى تأويلاً بعيداً عن المعنى اللفظى الظاهر، بهدف التوفيق بين هذا المعنى وبين ما تطمح إليه تلك الفرق. أوضح بدوى منهجه التاريخى فى الحديث عن تلك الفرق بقوله: " والتزمت النزاهة التامة فى العرض، أعنى المنهج التاريخى الفيلولوجى المحض، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها، من حيث مدى انطباقها ـ أو عدم انطباقها – على الإسلام السنى. فهذا أمر ليس من شأنى الخوض فيه، فما أنا إلا مؤرخ للأفكار وحسب، وما لمؤرخ الأفكار أن يتخذ موقفاً أيديولوجيا بإزائها، وإلا جانب الأمانة وحاد عن الموضوعية، وتلونت أحكامه بلون ميوله"(٢٧)

ومع تقديرنا له في اختيار ما يشاء من مناهج، لكن يؤخذ على مفكر كبير ـ في حجم عبد الرحمن بدوى ـ أن يبرر لنا اختياره للمنهج التاريخي، كذلك أظنه حراً في اختيار أى منهج آخر، وإذا فعل فلن يلومه أحد إذا قام بتحليل ونقد الأسس الفلسفية التي قامت عليها تلك المذاهب، وهذا ماكنا ننتظره منه.

كذلك فإن دراسته الممتعة عن (تاريخ التصوف حتى نهاية القرن الثانى الهجرى) تدور فى هذا الإطار، وإن كان يؤخذ على بدوى أن ينقل عن نيكلسون الفصل الخاص بتعريف التصوف، وبذلك سن سنة تبعه فيها بعض من الباحثين" (٢٨).

ليس معنى هذا أن بدوى لم يعمد إلى التحليل ولا إلى النقد فى كثير من دراساته، فمثلا فى حديثه عن التصوف – رغم أنها دراسة تاريخية فى الأساس – يفند آراء المستشرقين الذين يحاولون ربط التصوف الإسلامى بالتصوف المسيحى عن طريق القول بأن التصوف مشتق من الصوف – وهو أرجح الآراء حتى الآن – وأنه كان لبس رهبان النصارى، وأن الصوفية المسلمين أخذوا ذلك عنهم وهو ما يردده أمثال نيكلسون وماسينيون، يرد بدوى على هذا القول ويوضح عدم دقته، بقوله: "ونود أن نعترض هنا على الربط المتعصب ـ فى نظرنا – بين لبس الصوف وبين التأثر بالرهبان النصارى" (٢٩) ويتركز رد بدوى فى نقطتين:

الأولى: إن الصوف لم يكن لبساً مخصصاً ومميزاً للصوفية المسلمين، وينقل عن القشيرى والسراج بأن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف، لكن غلب عليهم لبس المرقعات، كما أن بعضهم كان يلبس الجلود، وبعضهم كان يلبس الخزّ واللين، ومن ثم فلم يختصوا بلباس واحد معين ينتسبون إليه، رغم نسبتهم إلى الصوف الذى اشتق منه الاسم.

الثانية: أن الرهبان النصارى لم يقتصروا على لبس الصوف، بل كان الكثيرون منهم يلبسون ثياباً مصنوعة من جلد الماعز أو شعر الجمل، وكان الواحد منهم يشد الزنار إلى وسطه، كما اتخذوا أغطية للرأس، وبالتالى فلا محل للربط بين ثياب الرهبان النصارى، وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم. (٣٠)

كذلك فإنه عمد إلى المنهج النقدى والتحليلى فى تفنيد بعض الآراء حول الفلسفة

الإسلامية والفكر الإسلامى، مثل بحثه "أوهام حول الغزالى" الذى عرض فيه بالنقد لمجموعة قضايا تتصل بالغزالى على النحو التالى: تأثير هجوم الغزالى على الفلسفة، الكلام عن العلاقة بين شك الغزالى وشك ديكارت، كذلك العلية بين الغزالى وهيوم، ثم زعم بعض المستشرقين عن صلة تصوف الغزالى بالمسيحية. ونكتفى هنا بعرض رأيه حول القضية الأولى التى يصفها بقوله: "وأولها وأخطرها الزعم بأن هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة فى كتابه "**تهافت الفلاسفة**" قد سدد ضربة قاضية للفلسفة الإسلامية، لم تنهض منها، وهذا الزعم شائع، وإن كنت لم أستطع أن أحدد من هو أول من قال به. إذ لم أعثر على قائل به عند الكتاب المتقدمين، كما لم أجده صراحة عند الباحثين الأوروبيين المحدثين"(٣١) وهو زعم شائع اكتسب ـ نتيجة لطول العهد به وكثرة التكرار ـ صفة الشرعية، فصار أشبه بالمسلمات لدى كثير من الباحثين، ويرى بدوى أن هذا غير صحيح، ولم يكن له أدنى أثر على المشتغلين بالفلسفة، فلم يحفلوا به، والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا إلى المشتغلين بالفلسفة فى المشرق فى القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالى أمثال: أبى البركات البغدادى، السهروردى المقتول، الشهرستانى، الدوانى، نصير الدين الطوسى، الأبهرى وغيرهم من رجال الفلسفة الإسلامية الذين برزت أعمالهم فى الدراسات الفلسفية بمختلف فروعها: المنطق والطبيعات والإلهيات، مما يؤكد أن الدراسات الفلسفية فى الفكر الإسلامى قد استمرت ولم تتأثر بشىء مما قاله الغزالى عن الفلسفة والفلاسفة فى كتابه "تهافت الفلاسفة". وهذا الكتاب إن كان قد أثر فإن أثره ربما يمكن التماسه عند المتكلمين. هذا بالإضافة إلى أن نقد الفلسفة فى العالم الإسلامى أمر عرف قبل الغزالى، فقد نقدها كل من الجبائى، المحاسبى، الأشعرى، والباقلانى ورغم هذا فإن ذلك لم يزعزع مكانة الفلسفة ولم يصرف عنها كبار العقول.(٣٢)

ورغم هذا فإننا مازلنا نؤكد على أن التاريخية كانت هى السمة الغالبة على إنتاج بدوى وأقرب المناهج إلى عقليته. أما عن المذهب الفلسفى القريب إلى نفسية عبد الرحمن بدوى فهذا ما سنوضحه فيما يلى.

بدوى والتصوف:-

كان قلق عبد الرحمن بدوى الروحى وظمؤه الدائم إلى المعرفة سمة لازمته منذ مطلع حياته الفكرية، وربما استمرت معه حتى اليوم، هذا القلق يفسر لنا المزاج النفسى لعبد الرحمن بدوى وتوجهه الروحى، وبحثه الدائم عن الاطمئنان والاستقرار النفسى وهو ما يعد استمراراً لاتجاه روحى بارز فى الفلسفة الإسلامية، وهو اتجاه فلاسفة الصوفية من أمثال: الحلاج، السهروردى المقتول، ابن سبعين، وابن عربى، من أنصار الأفكار والنظريات المركبة والمصطلحات الغامضة، الذين سعوا إلى الكشف عن قدرات الإنسان وملكاته الروحية وأشواقه فى التجرد والتشبه بالإله، ولم تسعفهم اللغة فى كثير من الأحيان ليعبروا عن أشواقهم الروحية وما يجيش بداخلهم، فصدرت عنهم - فى لحظات الشطح - عبارات أُدين بعضهم بسببها. ويمثل نموذج الإنسان الكامل الذى عبر عنه كل واحد منهم بطريقته الخاصة الهدف الذى حاول قدماء الصوفية تمثله، وهو اتجاه عنى به بدوى وسعى إلى الكشف عنه سواء بالتأليف أو التحقيق أو الترجمة.

كما يعتبر قلق بدوى صدىً لعصره الذى شهد من الأحداث والصراعات، والنظريات العلمية والاكتشافات والقفزات التكنولوجية مالم تشهده البشرية طوال تاريخها الطويل، وبالتالى يفسر لنا اختيار بدوى للوجودية كمذهب فكرى، ومصر الفتاة كحزب سياسى يمارس من خلاله نشاطه السياسى فى خدمة وطنه وأمته، وهو حزب فاشستى متطرف يتخذ كل من هتلر وموسولينى كنموذج ومثل أعلى فى القيادة والممارسة السياسية. وربما كان ارتباطه بالوجودية، بالإضافة إلى أنه استجابة للأحداث الجارية فى عصره، فإنه يعتبر أيضاً تشبهاً بأساتذة الجيل والرواد من أمثال طه حسين الذى عرف بثقافته الفرنسية، والعقاد الذى عرف بثقافته الأنجلوسكسونية، وغيرهما فكان ارتباط كل واحد منهم بثقافة أوروبية ينتسب إليها، ربما للتواصل مع الآخر الذى كان يمثل وقتذاك النموذج الكامل الذى يحتذى فى كل شىء، وربما كان ذلك الارتباط لدى الرواد أيضاً نوعاً من (البرستيج) لاستكمال

عناصر الصورة الخارجية للواحد منهم كأديب أو مفكر، وما يستلزمه ذلك من الارتباط بثقافة أجنبية، ومن ثم كان ارتباط عبد الرحمن بدوى بالوجودية كمذهب فلسفي، وعنه كانت رسالته للدكتوراه "الزمان الوجودى" ثم حاول اكتشاف أصول هذا المذهب فى الفكر العربى فى كتابيه: "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" و "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى"

أما عن الارتباط بين الوجودية كمذهب فلسفى، وبين التصوف الإسلامى، فقد عرض له بدوى فى كتابه عن "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" ولعله - فيما نعلم - أول من تعرض لتلك العلاقة من الباحثين العرب، [٣٣] حين عرض له فى فصل خاص من كتابه المذكور، أكد فيه على أن بين النزعتين: "الصوفية والوجودية صلات عميقة: فى المبدأ والمنهج والغاية"[٣٤] .

ويعتبر كتابه "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" - وهو من الكتب المبكرة فى رحلته العلمية فقد نشر أول مرة عام ١٩٤٥م - تزكية لقلق بدوى الروحى وبحثه عن جذور وبذور هذا القلق فى التراث الإسلامى. والكتاب يعكس أزمة بدوى الروحية فى تلك الفترة التى تتبدى بوضوح فى عباراته القاطعة التى لم تخل من مبالغة وتهويل، هذه الأزمة الروحية - بكل ما تعنيه الكلمة من معنى - ربما كانت رد فعل وصورة لأزمة وطنه وأمته فى ذلك الحين، كما تعكس القلق الروحى والصراعات والحروب التى شملت العالم كله فى ذلك الحين بعد الحرب العالمية الثانية التى أزهقت ملايين الأوراح ودمرت شعوباً وأمما بأكملها لمجرد إشباع جشع الإنسان وطموحاته المادية فى السيطرة والتملك.

والكتاب يحتوى على مجموعة مباحث ألف بدوى بعضها وترجم البعض الآخر، فقد كتب وترجم عدة مباحث عن الزندقة ودراسات المستشرقين حول هذا الموضوع، كما تناول الحديث عن الزنادقة المتقدمين من أمثال أبى على سعيد وأبى على رجاء وصالح بن عبد القدوس وابن أبى العوجاء وأبى عيسى الوراق، وأبان بن عبد الحميد، وبشاربن برد وحماد عجرد، كما ترجم دراسة عن ابن المقفع للمستشرق فرنشيسكو جبرييلى، ودراسة أخرى عن ابن الراوندى للمستشرق بول كراوس وهذا

النص وما قبله يمثلان أكبر أجزاء الكتاب. ثم كتب دراسة عن جابر بن حيان وأخرى عن محمد بن زكريا الرازى، نختلف مع بدوى فى كل ما جاء فيهما، فقد أثبتت الدراسات الموضوعية حول هذا الموضوع براء تهما من هذه التهم.(٣٥)

ويحاول بدوى أن يبرر مشروعية وجود ذلك التيار الإلحادى فى الحضارة الإسلامية على أنه ثمرة طبيعية لنمو تلك الحضارة وازدهارها، خاصة فى مرحلة المدنية، وأن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التى استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد فى وسعها بعد أن تؤمن."(٣٦)

ويضيف بدوى (إن الإلحاد العربى قد عبر عن نفسه فى مقولة "لقد ماتت النبوة والأنبياء" فى مقابل الإلحاد الأوروبى الذى عبر عن نفسه فى مقولة نيتشه: "لقد مات الله، والإلحاد اليونانى الذى عبر عن نفسه فى مقولة "إن الآلهة المقيمين فى المكان المقدس قد ماتت" وذلك لأن الإلحاد لابد أن يعبر عن الروح الحضارية للأمة التى ينتمى إليها، ولما كانت النبوة هى التى تكون عصب الدين وجوهره لدى العرب فقد سعى الإلحاد العربى للقضاء على تلك الفكرة.)

وأخذ يقارن بين الخصائص المميزة للإلحاد فى كل حضارة بقوله: "وهذا يفسر لنا السر فى أن الملحدين فى الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد فى الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق فى الواقع فى النتيجة النهائية بين كلا الموقفين؛ لأن كليهما سيؤدى فى النهاية إلى الدين، فبإنكار الإله عند اليونانى ينتفى التدين، وبإنكار الإله اللامتناهى عند الغربى ينتفى الدين، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربى تزول الأديان"(٣٧) وفى التحليل النهائى فإنه لا فرق بين إنكار النبوة وإنكار الألوهية. إن النتيجة النهائية واحدة وهى أن إنكار النبوة إنكار للألوهية أيضاً، وهذا كما يوضحه فى قوله: "لذا يجب أن نبصر المعنى الخفى المستتر وراء إنكار النبوة، إذ لابد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها؛ لأنه مادامت النبوة هى السبيل الوحيد الذى تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية، فإنها بقطعها إياه قد قطعت فى الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك"(٣٨)

ويضيف بدوى: "إن الروح العربية فى القرن من الثانى إلى الرابع قد استنفدت كل قواها وإمكانياتها الدينية الخصبة التى كانت لها قبل فى المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام، الذى أعطى أكمل صورة للدين قدر لهذه الحضارة العربية بلوغها، وبالتالى فلم يكن هناك مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكانياتها الدينية حتى تغيض عنها موارد التدين جملة. وهذا ما حدث فعلاً فى القرنين الثالث والرابع على وجه الخصوص ويعد هذا تطوراً ضرورياً يقتضيه منطق التطور الحضارى.(٣٩)

ويرى أن العوامل الأخرى التى سيقت فى تعليل هذه الظاهرة كالقول بأنها كانت حركات شعوبية من جانب الشعوب المغلوبة على أمرها انتقاماً لدينهم القديم، تعبيراً عن نفسها فى صورة دينية، على اعتبار أن الدين هو العامل الحاسم فى تكوين القوميات والدول فى تلك الحضارة، وهذا ما يفسر سر ارتباط الشعوبية بالنزعة الدينية. كذلك فإن نزعة التنوير التى نشأت فى العالم الإسلامى نتيجة لانتشار الثقافة اليونانية فى بلاد الإسلام. وقد بدأت تلك النزعة من قبل عند نهاية دور الحضارة فى الحضارة العربية، وهذا يفسر لنا أن حركة ابن المقفع وابن الراوندى وابن زكريا الرازى لم تكن إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية التى قامت على أساس تمجيد العقل وعبادته بصفته الحاكم الأول والأخير والفيصل الذى لا رادّ لحكمه ولا معقب لقضائه.

ويوضح العوامل التى أفرزت قيام هذه الظاهرة والتى تقوم من ناحية أخرى على فكرة التقدم المستمر للإنسانية. وهى فكرة أكدها جابر بن حيان، كما أنها تتصل من جهة ثالثة بالنزعة الإنسانية التى ترمى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهية والنبوية، وهذا ما نجده واضحاً لدى شعراء المجون. وارتبط هذا التنوير من جهة رابعة بطلب الحرية بأى ثمن دون الخوف من أى عقوبة أو تهديد(٤٠)

ونوجز تعقيبنا على هذا فيما يلى:

١ـ لا أدرى كيف لعقلية منطقية مثل عقلية بدوى أن تقبل هذا الكلام دون مناقشة وتمحيص، فالشعوب جميعاً لم تعرف الألوهية إلا عن طريق الأنبياء، ولم يقل أحد من المؤرخين أو المختصين بتاريخ الأديان إن النبوة أمر اختص به العرب دون غيرهم من الشعوب.

٢ـ كيف يسيغ الكلام عن الإلحاد كظاهرة استنفدت كل أغراضها فى القرنين الثالث والرابع، وهى الفترة التى شهدت بروز المذاهب الصوفية كنزعة روحية عميقة والفرق الكلامية كتيارات دينية، وكذلك المذاهب الفقهية. وهذا الذى ذكره بدوى عن تلك الظاهرة لم يكن إلا استثناء من القاعدة.

ويبدو لى أن هذا الكتاب كان مجرد تعبير عن أزمة روحية عايشها بدوى فى تلك الفترة القلقة من تاريخ أمته ووطنه، وفى ظل ظروف دولية عصيبة، بدليل أنه وعد أن هذا الكتاب مجرد الجزء الأول من سلسلة يزمع نشرها حول هذا الموضوع، وأنها سرعان ما انقشعت وحل محل الشك اليقين الذى ربما وجده فى أبحاثه المستمرة حول التصوف وبصفة خاصة التصوف الفلسفى الذى تناسب موضوعاته وقضاياه نفسية بدوى القلقة الظامئة أبداً إلى المعرفة وبرد اليقين .

ومما يؤكد هذا دراساته التالية عن الاتجاه الروحى، والتى صدرت فى نفس الفترة بصورة مكثفة ككتابه عن "شخصيات قلقة فى الإسلام "الصادر عام ١٩٤٦م، و "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى " الصادر عام ١٩٤٧م، ودراسته عن "رابعة العدوية" فى العام التالى ١٩٤٨م، وكتابه عن " الإنسان الكامل فى الإسلام"عام ١٩٥٠م، ثم بعد ذلك نشره رسائل "ابن سبعين" وكتابه المترجم عن "ابن عربى" عن الأسبانية للمستشرق الكبير آسين بلاثيوس عام ١٩٦٧م، وكتابه عن "تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى "الصادر فى عام ١٩٧٥م، وأخيراً دراساته المتعددة بالفرنسية عن القرآن والنبى محمد فى تفنيد ومناقشة مزاعم المستشرقين حول هذه الموضوعات .(٤١)

وربما كان هذا ما دفع أحد الباحثين إلى القول: "أصبح من المسلم به الآن أن الجانب المذهبى فى أعمال عبد الرحمن بدوى قد مات. أقصد أن الفلسفة الوجودية

كمذهب عقائدى جامد قد ماتت".[٤٢] وهذا ما يوضح لنا أن بدوى وجد ما تبغيه نفسه القلقة في الفكر الإسلامى، وفى التصوف بصفة خاصة، ولعل هذا هو ما دفع مفكر كبير فى وزن أنور عبد الملك أن يقرر "يتساء ل البعض، - وأحيانا بنوع من السخرية - كيف أن المفكر الموسوعي العصرى عبد الرحمن بدوى بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة فى كتاباته الأخيرة ... وكأن إعادة فتح أبواب البيت-بيت أسلافنا وآبائنا وأخوتنا وأبنائنا، أمر غريب."[٤٣]

ففى كتابه « شخصيات قلقة» الذى ينتمى إلى أعماله المبكرة، أيضاً، والذى يعكس اهتمامه بهذا الاتجاه الروحى، يقول فى مقدمته: "آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام ممثلة فى أولئك الذين أشاعوا فيها صورة التوتر الحى، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم، إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات . وهم - فى هذا كله - لم يكونوا معبرين عن أنفسهم الخصبة وحدها، بقدر ما كانوا يجسدون نوازع عامة يسرى تيارها العنيف فى الأمة المؤمنة كلها، وفى الطبقات المتوثبة منها على وجه الخصوص. ومن هنا فإن الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لعرض للنزعات المشتركة فى طوائف كامنة شاعرة بنفسها فى تلك الملة"[٤٤]

والتصوف - الفلسفى منه بوجه خاص - عند بدوى هو أفضل الصور تعبيراً عن حقيقة الدين، وأقربها إلى مزاجه النفسى، وهذا واضح من حديثه عن أهمية التصوف كجانب روحى فى قوله: "التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية فى الإسلام، لأنه تعميق لمعانى العقيدة، واستبطان لظواهر الشريعة وتأمل لأحوال الإنسان فى الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيماً موغلة فى الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن الروح تحيا والحرف يموت"[٤٥] كما أن الصوفية هم الصفوة المختارة التى تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك الإنسانى، ومثلاً للاستلهام والتأسى قدر الطاقة، وعلى هذا فليس بإمكان عامة الناس أن يكونوا صوفية.[٤٦]

ويعتبر التصوف هو التعبير الحقيقى عن الدين الحى الذى يقبل تعدد الصور فيقول: "والدين الحى الحق هو المتحقق فى الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة

به، وآية خصبه فى تلك الصور المتعددة المتغورة التى يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصرى المركب فى هذه الأمة. ولهذا فكل دين فى أصله رمز، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التى قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض."(٤٧) وهذا يفسر لنا سر اهتمام بدوى بترجمة أعمال المستشرقين عن الحلاج، والسهروردى، وابن عربى، ونشر رسائل ابن سبعين وشطحات الصوفية على اعتبار أنها تتوافق مع مزاجه النفسى وتشبع ظمأه الروحى.

ويبقى السؤال كيف يمكن الجمع والتوفيق بين جهود بدوى حول الفلسفة كتنظير عقلى مجرد ـ خاصة دراساته عن المنطق ومناهج البحث ـ و جهوده حول التصوف كنزعة روحية تتوافق مع مزاجه النفسى، رغم ما يبدو بينهما من تناقض ظاهرى؟

يخيل إلى أنه من السهل الإجابة على ذلك، بأن الأمرين يتكاملان وأنهما خطّان متجاوران فى شخصية بدوى، يكمل كل منهما الآخر، فلا تعارض بينهما إطلاقاً، حيث لا تعارض بين البحث العقلى ومقتضياته، وحاجة الإنسان الروحية. وكلا الطريقين وُجِدا جنباً إلى جنب فى الحضارة الإسلامية – كما لاحظ ذلك بدوى – فى كتابه "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" من أن ذلك يعود إلى أن الروح العربية تميل إلى الخوارق والمعجزات، وبالتالى لا تستطيع أن تتصور العمل العلمى إلا مشفوعاً وممهداً له بالنظرية الروحانية، ومن هنا يمكن أن نعد نظرية الإنسان الكامل عند الصوفية "وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر فى الكون بمثابة التبرير الروحانى للأعمال الصنعوية، والنظريات العلمية الخاصة باستخراج علم سرائر الخَليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها، وهذان الجانبان: الصوفى والعلمى، متكاملان أو هما وجهان لشىء واحد هو العلم الإنسانى القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها. (٤٨)

ويضرب نموذجاً تطبيقياً على ذلك بجابر بن حيان حيث يسير الجانبان ـ العلمى والصوفى ـ جنباً إلى جنب فى كل ما يتصل بالنظر العلمى فى الحضارة العربية.(٤٩)وقد قدم أحد كبار الباحثين بحثاً قيماً عن جابر بن حيان يتفق فى الهدف العام مع ما ذهب إليه بدوى، وإن خلا من نبرة السخرية التى تبدو فى حديث بدوى

عن الروح العربية ، يؤكد فيه تلازم الجانبين العلمى والروحى عنده، وأنه اتجه إلى أبحاثه العلمية بناء على توجهات الإمام جعفر الصادق، وحاول ذلك الباحث فى دراسته أن يبرز الأصول النظرية فى الفكر الإسلامى التى اعتمد عليها جابر فى أبحاثه . (٥٠)

وفى الختام نرجو أن نكون قد استطعنا أن نلقى بعض الضوء على جهود بدوى فى مجال دراسة الفلسفة الإسلامية، بما يبرز مكانته المتميزة وجهوده البارزة بين كبار المفكرين والباحثين فى هذا المجال فى العصر الحديث.

الهوامش: -

١- سمعت من الناقد الأدبي الكبير د/ مصطفى ناصف في منزل أبي فهر - الأستاذ محمود محمد شاكر - أن أزمة عبد الرحمن بدوى أنه كان يرى نفسه أفضل من طه حسين والعقاد، ولعل هذا يفسر لنا سرُ هجوم بدوى على العقاد فى حواره مع مجلة نصف الدنيا فى العام الماضى.

2- Hanafi, Hassan: Islam in the Modern World, P.26-28. Cairo, 1955.

٣- انظر الدكتور حامد طاهر الذى قدم فى كتابه: (الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث) دراسة ممتعة عن منهج كل من مصطفى عبد الرازق وإقبال وإبراهيم مدكور.

٤ - التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية صفحة (هـ) من المقدمة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٤٦م.

٥ - انظر الفلسفة والفلاسفة ٢/٥ - ٧ ضمن موسوعة الحضارة العربية والإسلامية، الجزء الثانى.

٦ - انظر ابن النديم الفهرست ٢٤٣ نشرة جوستاف فلوجل، مكتبة خياط، بيروت، لبنان ١٩٦٤م.

٧ - الفلسفة والفلاسفة ٢/١٥٣.

٨ - نفس المصدر والصفحة.

٩ - التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية صفحة (ح-ط) من المقدمة.

١٠- السابق صفحة (ز) من المقدمة.

١١- نفس المصدر والصفحة.

١٢- المصدر السابق صفحة (ر) من المقدمة، وانظر "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" ١٣ - ١٩.

١٣ - الفلسفة والفلاسفة ٢/١٥٤.

١٤ - السابق ١٥٤.

١٥ - نفس المصدر والصفحة .

١٦ - السابق ١٥٣ - ١٥٤.

١٧ - السابق ١٥٢.

١٨ - انظر رينان "ابن رشد والرشدية" ١٠ - ١٥ ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، طبعة أولى، مصر ١٩٥٧م.

١٩ - Fuller: AHistory of Philostory, P.383, Third Edition, Oxford 1955.

٢٠ - انظر كارل هنريش بكر، "تراث الأوائل فى الشرق والغرب" ضمن كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" للدكتور بدوى ٨ - ١٥

٢١ - مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١/٢٢، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٢٢ - النزعة الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى٧٣ وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢م.

٢٣ - نفس المصدر والصفحة.

٢٤ - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص٥، دار الأدب. طبعة أولى، بيروت ١٩٦٥م
٢٥ - السابق نفس الصفحة
٢٦ - السابق ٢١ - ٢٨
٢٧ - مذاهب الإسلاميين ٢/٦، دار العلم للملايين، طبعة أولى، بيروت ١٩٧٣م.
٢٨ - نقل الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه عن تاريخ التصوف فصل تعريف التصوف بالكامل عن نيكلسون.
٢٩ - تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى، ص١٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥م.
٣٠ - السابق ١٢ - ١٤
٣١ - أوهام حول الغزالى بحث قدم إلى ندوة " أبو حامد الغزالى دراسات فى فكره وعصره وتأثيره" ص ٢٤١، المغرب ١٩٨٨م.
٣٢ - السابق ٢٤١ - ٢٤٣.
٣٣ - كتب المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازانى بحثاً حول نفس الموضوع، انظر العدد التذكارى عن أبى الوفا التفتازانى، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية.
٣٤ - الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ٧٣.
٣٥ - انظر مثلاً دراسة الدكتور عبد اللطيف العبد عن محمد بن زكريا الرازى، دكتوارة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، وطبعت بالأنجلو المصرية.
٣٦ - من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، صفحة (و) من المقدمة.
٣٧ - السابق صفحة (و،ح)
٣٨ - السابق صفحة(ح)
٣٩ - نفس المصدر والصفحة.
٤٠ - السابق صفحة (ط-ى).
٤١ - قدم الدكتور عطية القوصى عرضاً مفصلاً لكتابى (دفاع عن القرآن ضد منتقديه) فى مجلة المسلم المعاصر، كما عرض كتاب (دفاع النبى ضد المنتقصين من قدره) فى مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٠.
٤٢ - وائل غالى: دفاع عبد الرحمن بدوى عن القرآن ، ص٤٤، مجلة القاهرة يناير ١٩٩٦م.
٤٣ - أنور عبد الملك : كيف تكون الفلسفة، ص١٢، مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٦م.
٤٤ - شخصيات قلقة فى الإسلام صفحة ح من المقدمة.
٤٥ - تاريخ التصوف صفحة (أ)من المقدمة، الطبعة الأولى، الكويت ١٩٧٥م.
٤٦ - نفس المصدر والصفحة.
٤٧ - شخصيات قلقة فى الإسلام صفحة (ح) من المقدمة.
٤٨ - الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص٥٤.
٤٩ - انظر السابق ص٥٥.
٥٠ - انظر الدكتور أحمد صبحى: جابر بن حيان، بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن المرحوم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، نشرته جامعة الكويت عام ١٩٩٥م.

من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف

(قراءة فى أعمال عبد الرحمن بدوى)

د. يوسف زيدان

تمهيد :

يبدو لى الدكتور عبد الرحمن بدوى، كبحر لا ساحل له.. فقد توزعت أعماله بين ميادين يصعب الإحاطة بها فى عصرنا الراهن، ولا يكاد أحد - غيره - يجمع بين خيوطها. وبحور عبد الرحمن بدوى، أعنى كتاباته، كلها هادرة فياضة، وعلى ساحلها اليونانى القديم تمتد أعماله الباكرة حول أفلاطون وأرسطو، حول الفلسفة والمنطق، حول ربيع الفكر اليونانى ومدارسه المتأخرة.. وسرعان ما يلتحم فى أعمال بدوى ساحل آخر، هو فلسفة الإسكندرية، وأفلوطين، ثم فلسفة العصور الوسطى. وثمة ساحل آخر، مقابل، ممتد فى التاريخ، تقف على شواطئه أعمال بدوى الرائدة فى ذلك المحيط الواسع: الإسلاميات.. (أكثر من عشرين كتاباً).

أما إذا أردنا الإحاطة بجهود عبد الرحمن بدوى، وهو ضرب أشبه بالمستحيل، فعلينا الغوص وراء بواكير أعماله فى الفكر المعاصر، حيث نجد الفلسفة الحديثة والمعاصرة فى كتاب مثل «نيتشه» ونجد الشعر الألمانى فى دراسة متعمقة حول «ريلكة».. وما بين الكتاب والدراسة، ما يقرب من خمسة وخمسين عاماً من عمر عبد الرحمن بدوى (*) وما يزيد عن مائة كتاب من جهوده المضنية.

ومن وراء ذلك كله تحتشد - فى عالم عبد الرحمن بدوى - أعمال إبداعية، وترجمات، وتراجم، وموسوعات.. ومن هنا وصفناه بالبحر الذى لا ساحل له.

وقد أثرت أعمال بدوى تأثيراً عظيماً فى فكرنا المعاصر، سواء على صعيد الدراسات الفلسفية والأدبية المتخصصة، أو على صعيد الواقع الثقافى العام.. ولا أظن أن هناك مثقفاً معاصراً لم يقرأ لعبد الرحمن بدوى. كما لا يوجد متخصص واحد، فيما كتب فيه فيلسوفنا، لم يستفد منه بشكل مباشر أو غير مباشر، تابعه أو خالفه فيما كتب.

وضمن كتابات بدوى مجموعة أعمال مهمة فى التصوف.. وهى الأعمال التى نسعى لقراءتها عبر سطور هذه الدراسة، أو بالأحرى: الإطلالة على جهود عبد الرحمن بدوى فى مجال درس التصوف. بيد أن الأمر يقتضى النظر فى ميدان مقابل، أسهم فيه فيلسوفنا بقسط، قبل أن يسهم فى ميدان الدراسات الصوفية.

(ا) ما قبل التصوف

حين نمعن النظر في التسلسل التاريخي لأعمال بدوي نلحظ - على الفور - أنه اختار، منذ بواكيره الأولى، حقلاً وعراً للولوج.. هو الكلام عن الملاحدة، والتأريخ للإلحاد! ففي أواخر الثلاثينيات، اختار بدوي أشهر فيلسوف ملحد، فكتب عنه «نيتشه». وفي منتصف الأربعينيات، يختار بدوي موضوعاً أشد التهاباً، فيكتب: (من تاريخ الإلحاد في الإسلام).

وبمناسبة ذكر عنوان هذا الكتاب الأخير، ومن حيث الشكل، لابد هنا من الإشارة إلى أن بدوي كان أول من استخدم كلمة «الإلحاد» بشكل محايد، في عنوان كتاب؛ وذلك عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الممتدة أربعة عشر قرناً! فقد تقابلنا الكلمة ومشتقاتها في عناوين نادرة.، ولكنها ترد في مجال القدح والذم في الملحدين.. أما استخدام كلمة «الإلحاد» محايدة، في عنوانه، فهو مالم يفعله كاتب قبل عبد الرحمن بدوي، ولا بعده.

وبعيداً عن الشكل، ندخل في مضمون اختيار بدوي لهذا النوع من التفكير؛ فنراه وهو يصدر كتابه عن الملحد الشهير «نيتشه»، يغلب هم الحاضر - آنذاك - فيقول مانصه : لئن كانت الحرب الماضية (يقصد: الحرب العالمية الأولى) قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة (العالمية الثانية) أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية.(١)

وما علاقة الثورة الروحية التي ينشدها بدوي، ويتمناها للوطن ، بفكر نيتشه؟ يجيب هو قارئه: نحن نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبي، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة.. ونحن نعلم مقدماً أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها، ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغراباً. نحن بقلبك وهو يهتز جزعاً منها وقشعريرة؛ ولكنا نعلم أيضاً أن هذه الهزة هي القادرة وحدها على انتشالك من ظلمة الهوة التي أنت فيها.. تلك الصورة، صورة فكر نيتشه.(٢)

إذن أراد بدوي أن يلقي بمتفجرات نيتشه في واقعنا المعاصر، كي يهز العقل الذي تراكم فوقه غبار القرون الماضية، وهو غبار - فيما يرى عبدالرحمن بدوي - يتخذ ثوب القداسة؛ فليأت إلينا إذن بفيلسوف يهدم كل قداسة، ويقول بموت الله، ويبشر بالإنسان الجديد الأعلى الذي يرث عرش الله، ولا يلتف بعباءة تقديس. لقد أراد بدوي تحريك الروح، بإلهابها بسياط إلحادية تخرجها من مكامنها إلى حيث فضاء التأجج. هذا هو ما كان من

(مشروع) عبد الرحمن بدوي؛ بيد أن المشروع شبه مستحيل! لماذا؟ لأن فكرة الألوهية في محيطنا الإسلامي، وعبر تاريخ طويل من التنزيه، كانت قد اتخذت موقعاً سامياً لا ترقى إليه أحجار نيتشه التي ظنها بدوي متفجرات ! صحيح أنها متفجرات في السياق الغربي، وفي محيط المسيحية حيث يتجسد الله في الإنسان، فيقترب منه بضرب من الحلول المادية التي تمهد لتحطيم صورة الله وقداسته، مادام الإنسان قد تحطم ونزعت عنه القداسة.. ولم ينتبه بدوي إلى الصيغة الكاملة لعبارة نيتشه، حيث قال: «لقد مات الإله، وسيظل ميتاً. ونحن الذين قتلناه.[٣] ذلك أن الوعي الغربي المسيحي تضمن فكرة موت الإله، في واقعة صلب المسيح؛ غير أن نيتشه يستكمل الفكرة بتأكيده أن الإله «سيظل ميتاً» مخالفاً التصور الديني القائل بعودة الإله بعد ثلاثة أيام من الصلب، وهي الأيام الثلاثة التي قررت بعض المذاهب المسيحية أن العالم ظل خلالها بلا مدبر.

لقد أحدثت مقولة نيتشه أثرها في سياق الفكر الغربي والثقافة الغربية بكل ما تشتمل عليه من عقائد دينية، ومفاهيم حضارية، وتطور إنساني. أما في سياق الفكر العربي الإسلامي الذي ينتمي إليه بدوي، فإن مقولة نيتشه تظل غريبة، داعية إلى الدهشة والقلق لكنها ليست مؤثرة.. بل هي قد تدعو إلى السخرية والتندر على هذا الفيلسوف المختل المجنون (أصيب نيتشه في نخر حياته بالجنون!).

الألوهية، إذن، في ثقافتنا، تمثل حصناً عقائدياً، وثقافياً، لاترقى إليه تشكيكات الفلاسفة. ومن هنا، وبعد أن انتبه عبد الرحمن بدوي لهذه الحقيقة، فلابد من تغيير تكتيكي في (المشروع) بحيث تقوم عملية إزاحة «القداسة» على أساس آخر، غيرفكرة هدم الألوهية، هو: نقض النبوة.. يقول بدوي في كتاب تال، مبكر أيضاً، هو «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» مانصه: «إذا كان الإلحاد الغربي، بنزعته الديناميكية، هو ذلك الذي عبر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الإله»، وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول «إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت»، فإن الإلحاد العربي هو الذي يقول «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء»، ذلك أن الإلحاد العربي كان لابد أن يصدر عن الروح العربية.. ثم يضيف بدوي: ولا فارق - في الواقع - في النتيجة النهائية، فبإنكار الإله ينتفي التدين، وبإنكار النبوة تزول الأديان. [٤]

والسؤال الآن: لماذا كان عبد الرحمن بدوي، في بواكيره الأولى، حريصاً على تأكيد

فكرة الإلحاد فى الفكر الإنسانى بعامة، وفى ثقافتنا بشكل خاص؛ أظنه لم يسع إلى الإلحاد لذاته، وإنما رأى فيه وسيلة من وسائل الهدم، السابق - بالضرورة - على البناء.. فقد ظن، أنذاك، أنه يمكن من خلال طرح الفكر الإلحادى فى محيطنا الثقافى، أن تحدث عملية خلخلة واهتزاز فى المنظومة الفكرية العتيقة، فينفض الوعى المعاصر عن كاهله غبار الموروث. كما لاحظ بدوى أن مجتمعنا قد بلغ فى التدين غايته، وعليه أن يجرب «مابعد الدين» وليس بعد الدين فى فكر عبد الرحمن بدوى - أنذاك - إلا الإلحاد! ولذا نراه يفتتح الكتاب بعبارة حاسمة، وينهيه بعبارة أشد حسماً.. يقول بدوى فى الفقرة الأولى من كتابه: «ظاهرة الإلحاد ظاهرة ضرورية النشأة فى كل حضارة.. والإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التى استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد فى وسعها، بعدُ، أن تؤمن» .(٥)

وتقول الفقرة الأخيرة من الكتاب بعدما استعرض الفكر الإلحادى عند الزنادقة المتقدمين، ومن بعدهم ابن المقفع وابن الراوندى وجابر بن حيان وأبى بكر الرازى؛ مانصه: «لا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو الطليق الذى هيأه الإسلام للفكر فى هذا العصر، مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامى فى ذلك العصر من خصب ونضوج؛ أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى فى حضارتنا العربية التى نأمل فى إيجادها؟» (٦).

ولم يتحقق «الجو» الذى تمناه بدوى! وها نحن بعد أكثر من نصف قرن من صدور الكتاب، نستند إلى نفس الأسس الثقافية «الإيمانية» التى ظن عبدالرحمن بدوى أنها إذا استنفدت فما ثم غير الإلحاد.. مرت الأعوام الخمسون وفكرنا المعاصر - فى إطاره العام - لم يزل على تدينه... بل و اتسعت الحالة التدينية متخذة أشكالاً شتى.. بل عاد بدوى - فى السنوات الأخيرة - إلى عكس ما انطلق منه، وراح يكتب فى فضائل الإسلام ومكارم النبوة، ويرد مزاعم الاستشراق حول الإسلام ونبيه الخاتم !

(ب) ما بعد الإلحاد

لاشك أن ثمة مياهاً كثيرة تدفقت فى نهر الفكر العالمى، وتغيرات هائلةً قد حدثت فى فكر عبد الرحمن بدوى، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. ففى زمان الحرب، وهى السنوات التى دون فيها بدوى كتاباته الأولى، التى عرف فيها بالإلحاد ولم يخف إعجابه بالملحدين فيها؛ كانت فكرة الهدم والبناء حاضرة فى الأذهان بقوة. فالحرب تعيد بناء العالم، وخريطته.. والروح الإنسانية تهيم بقوة، وقلق، وعنف، فى سماء الكون مترقبة عالماً جديداً.

وتلك هى نفس سمات فكر عبد الرحمن بدوى فى هذه المرحلة: الحرب الشاملة، العنف الفكرى والأسلوبى، القلق.

وإذا كانت لفظة (القلق) بمشتقاتها، قد تكررت عشرات المرات فى كتاب «نيتشه» لتعكس حالة فكرية وشعورية لدى المؤلف، فإن (القلق) سوف يكون عنواناً، أو كلمة فى عنوان بديع لكتاب آخر، مبكر، من كتب عبد الرحمن بدوى: (شخصيات قلقة فى الإسلام).

فى هذا الكتاب، الذى صدّره عبد الرحمن بدوى بتاريخ (نوفمبر سنة ١٩٤٦) أى فى السنة التالية لانتهاء الحرب العالمية الثانية، يبدو المؤلف كما لو كان قد استفاق من ثورة الروح المتأجج، وانتبه إلى خصوصية الثقافة العربية الإسلامية.. وإلى أنه يتعين عليه أن يولى اهتمامه نحو التفاصيل المتشابكة، الدقيقة، من هذه المنظومة الثقافية المعقدة، المركبة، التى تمت صياغتها عبر مئات السنين. وهنا لا يغيب عنا دلالة افتتاحية الكتاب، بل السطر الأول منه، حيث يقول بدوى: «آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام، ممثلة فى أولئك الذين أشاعوا سورة التوتر الحى، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم، إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات.(٧)»

والحقيقة، فقد قرأت هذه العبارة الافتتاحية قراءة تأويلية لفكر عبد الرحمن بدوى فى بنيته العميقة، وتطوره؛ فوجدت أنه كان قد «آن» له بالفعل أن ينفذ إلى صميم ثقافته.. بعدما أولى جل عنايته السابقة لثقافة الآخر، كان قد كتب قبل ذلك ربيع الفكر اليونانى: أفلاطون - أرسطو، خريف الفكر اليونانى : نيتشه - شوبنهور - اشبنجلر.. وكلها أعمال تتبع صورة الفكر الغربى الممتد من أصوله اليونانية، حتى تجلياته الحديثة والمعاصرة. وكأنى بعبد الرحمن بدوى قد أدرك أن هذا السياق الثقافى إنما هو سياق الحضارة الغربية فى ذاتها، وليس سياقاً للفكر الإنسانى فى عمومه. هو سياق فكرْ (الآخر) الغربى، وهناك سياق آخر لفكر (الذات) آن له أن ينفذ إلى صميمه.

ويدخل عبدالرحمن بدوى فى سياقه الثقافى الحقيقى، منتبهاً - هذه المرة - إلى خطورة الأخذ بالشكل الظاهر للأشياء، وإلى عقم اتجاهه السابق الذى يرغب فى التغيير الثقافى بإلقاء «متفجرات» هادمة لما استقرت عليه مسيرة التطور الفكرى.. كان فيلسوفنا قد تيقن من أن طرح الإلحادية ، لا يعنى بالضرورة التأسيس للنهضة الفكرية؛ وأن الأمر أعمق من ذلك، وعليه أن ينفذ إلى «صميم» الفكر، ليصل إلى «صميم» مشروعه النهضوى؛ وعليه أن

يترك «الظاهر الساذج» وصولاً إلى «الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات».

ويبدو لى أن الحرب العالمية الثانية قد تمخضت عن شعور بالحسرة لدى عبد الرحمن بدوى.. كان يتمنى فى قرارة نفسه أن يعاد تشكيل العالم؛ فوجد العالم يتشكل بالفعل، ولكن على غير ما تمناه. فقد تحطمت الروح الألمانية الوثابة التى طالما أعجب بها (وكان ينوى تأليف كتاب عن الروح الجرمانية، وأعلن ذلك على الغلاف الأخير من كتابه: (أفلاطون)، الصادر سنة ١٩٤٤، لكنه ترك الأمر!) وبعد الحرب تمثلت للإنسانية بوضوح خدائع التطور «الخلاق» للعقل الغربى.. فما الأمر بعد الحرب إلا غالب ومغلوب، غنائم منتصر وويلات شعوب، نكوص عن الوعود وإعلان ل: (إسرائيل) على خلفية العقيدة الدينية! وعلى نقيض (العقل) بمفهومه الأوروبى، قامت الفلسفات الوجودية وحظيت بانتشارها الواسع الذى بمجرد أن خبا ضوؤه، توهجت موجات ما بعد الحداثة.. (وتلك قصة أخرى)

بيد أن عبد الرحمن بدوى، آنذك، لم يكن قد تخلص بعد من هيمنة الرؤية الأوروبية؛ فقد كان لا يزال واقعاً تحت تأثير النظرة الاستشراقية، التى هى واحدة من تجليات الرؤية الأوروبية؛ ولذا لم يكن نصيبه فى كتابه «شخصيات قلقة» إلا صفحات ثلاث ! أما بقية الكتاب، فهو دراسات استشراقية(٨) ترجمها بدوى من دون هامش نقدى واحد، ومن دون معارضة! ولما أضاف فى طبعة تالية من الكتاب، كانت الإضافة هى مقالة تأبين للمستشرق الفرنسى الكبير «لوى ماسينيون» أنهاها باعتقاده أن ماسينيون لم يكن يردد فى لحظاته الأخيرة غير هاتين الآيتين الكريمتين، اللتين رددهما الحلاج باستمرار:

{**لن يجيرنى من الله أحد**} (سورة الجن، آية ٢٢) {**يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق**} (سورة الشورى آية ٤٢).. كتب ذلك عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦٤(٩) وقد صار غير عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٣٩.. فهو هنا يذكر الإشفاق فى معرض الكلام الكريم، والتقدير، بينما كان من قبل يحدثنا عن قول نيتشه: إن الشفقة فضيلة المومس(١٠). وعلى كل حال، فليس غرضنا هنا إلا الإشارة إلى أن عبد الرحمن بدوى، رغم تطوره الفكرى ومحاولته الدءوب للخروج من أسر النظرة الغربية والعكوف على الذات، ظل لفترة طويلة متأثراً بعالم الاستشراق الأوروبى (اللهم إلا فى السنوات القليلة الماضية) ولعل تلك المسألة الدقيقة، هى

ما دفعت الدكتور أحمد عبد الحليم، وهو يقدم دراسته عن بدوى والاستشراق، إلى أن يختار للدراسة عنواناً بديعاً، مليئاً بالدلالة، هو: (الصوت والصدى) [١١].

ومن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وبعد انتباه بدوى لعمق المنظومة الثقافية للحضارة العربية الإسلامية، وإدراكه طبيعة (روح) هذه الحضارة.. تخلى بدوى عن عملية تقديم الفكر الإلحادى، وصرف نظره عما كان قد وعد به من تقديم المزيد من «المادة الإلحادية» فى قوله: «سنتلوها (يقصد مادة كتابه: من تاريخ الإلحاد) بمواد أخرى فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب العام فى الإلحاد فى الإسلام..[١٢]» ذلك أن بدوى راح يقدم خصيصة الروح العربى الإسلامى.

(ج) التصوف

اتجه بدوى للتصوف، بحثاً عن صميم الفكر العربى الإسلامى، حين «آن» له أن ينفذ إلى ذلك - كما عبرَ فى مقدمة: شخصيات قلقة - بالإضافة إلى أنه كان مشغولاً بالوجودية، فأراد أن يفتش عن أصولها فى الإسلام؛ ومن هذه الزاوية اعتبر شخصيةً إسلاميةً - التوحيدى - فيلسوفاً وجودياً فى القرن الرابع الهجرى.. وهو مارددناه فى بحث سابق لنا، ومن أراد تفصيل الأمر، فلينظر هناك.[١٣]

وفى سنة ١٩٤٧ يعلن بدوى بشكل حاسم أنه:

بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية، صلات عميقة فى المبدأ والمنهج والغاية.. ولهذا لانمل من الإلحاح فى توكيد هذا المعنى، حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق، فهى ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية، تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى، كما تقول النزعة الوجودية تماماً.[١٤]

وإذا كان بدوى قد «ألح» على الصلة العميقة بين التصوف والوجودية فى كتابه (الإنسانية والوجودية) وفى مقدمة تحقيقه لكتاب (الإشارات الإلهية) الذى نسبه، هو واللاحقون عليه، لأبى حيان التوحيدى - وهى النسبة التى أشك فيها[١٥] - فإن «إلحاح» بدوى، قد راح يخفت شيئاً فشيئاً مع توغله فى دروب التراث الصوفى، حتى اختفى تماماً هذا الإلحاح.. وما ذلك إلا لأن عبد الرحمن بدوى قد استكشف - شيئاً فشيئاً - خصوصية التصوف عند المسلمين، وتفرد منحاهم الروحى.. هذا بالإضافة إلى أنه كان

يتخلص – شيئاً فشيئاً – من سحر الوجودية، ويعلن في «إهداء» كتابه، ما لا يمكن لفيلسوف وجودي أن يعلنه: الرغبة في العودة للإيمان والإذعان! فقد أهدى بدوي (الإنسانية والوجودية) لشيخه، أعني أستاذه، مصطفى عبد الرازق؛ فقال في الإهداء:

إلى روح أستاذي الأكبر، مصطفى عبد الرازق:
بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان،
وأنا في موجة الشباب المتمرد[٦٦]
وتجسدت نموذجا للإنسانية..
أواه، بالأمس كانت روحي تصرخ من
عمانق هاوية العصيان،
فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ
فمن لي اليوم بمن يردني
من العصيان إلى الإيمان
ومن الثورة إلى الإذعان[٦٧]

لدينا إذن، العديد من العوامل التي أدت بعبد الرحمن بدوي للدخول في غمار التصوف: قلق ما بعد الحرب، ميوله الوجودية، رغبته في العكوف على التجليات الثقافية العميقة للذات، حنينه إلى الإيمان والإذعان.. بالإضافة إلى شعوره بأن استكمال معرفته (الموسوعية) لا يتم إلا بدراسة التصوف. ولهذا كله، تهيأ عبد الرحمن بدوي للبحث الصوفي، وتوالت أعماله في التصوف على امتداد أربعين سنة (من منتصف الأربعينيات إلى منتصف السبعينيات)

(د) أعمال بدوي الصوفية

يمكن النظر إلى أعمال عبد الرحمن بدوي في ميدان التصوف من عدة زوايا: فهناك زاوية التطور المتتابع لجهوده في هذا الجانب، ابتداء من صدور «شخصيات قلقة» سنة ١٩٤٦، وانتهاء بكتابه «تاريخ التصوف» الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٤، مروراً بكتبه المتعاقبة: الإنسانية والوجودية – شطحات الصوفية – الإنسان الكامل في الإسلام – رابعة العدوية – ابن عربي.. إلخ. ولاشك في أن النظر إلى أعمال بدوي من هذه الزاوية، سوف يسمح بملاحظة تطور فكر عبد الرحمن بدوي عبر مرحلة مهمة من عطائه، وهي أيضاً مرحلة مهمة من فكرنا الفلسفي المعاصر، (باعتبار بدوي شاهداً على هذا الفكر)

بيد أن هناك زاوية أخرى للتناول، إذ من الممكن النظر إلى أعمال بدوي من حيث

توزعها على ناحيتين: الأولى التأليف الخالص، كما في «الإنسانية والوجودية» و «رابعة العدوية» و «تاريخ التصوف» وبعض دراساته المهمة مثل مقالته عن (أبي مدين الغوث) المنشورة في الكتاب التذكاري لابن عربي. والناحية الأخرى، ترجماته للبحوث الاستشراقية وتحقيقاته لنصوص الصوفية، كما في «شخصيات قلقة» و «الإنسان الكامل» و «رسائل ابن سبعين» و «الإشارات الإلهية» و«ابن عربي».. وغير ذلك من أعماله.

كما يمكن النظر إلى ما قدمه بدوي على أساس من رؤيته الخاصة للتصوف، وهي الرؤية التي كانت في فترة من حياته تقوم على الربط بين التصوف الإسلامي والاتجاهات الفكرية والدينية الأخرى؛ ثم في فترة تالية سوف تقوم على إدراكه لعمق وخصوصية الحياة الروحية للصوفية.

ولكل «زاوية» من تلك الثلاث المذكورة وجهاتها .. ولكل منها دوره في استكشاف «عالم» عبد الرحمن بدوي، ذلك العالم الثري المتشابك الخطوط. وإذا اجتمعت الزوايا الثلاث في تناول واحد ظهر مايلي:

أولاً: في كتاباته وأعمال المبكرة اتكأ عبد الرحمن بدوي على العملية الاستشراقية في درس التصوف، وتأثر بالمنهج المقارن في البحث. ويمكن القول إن نصيب بدوي في بعض أعماله المبكرة لم يتعد بضع صفحات؛ كما هو الحال في «الإنسان الكامل» حيث كتب صفحة واحدة بأسلوب شعري قدم بها للكتاب! أما بقية الكتاب، أو كله؛ فما هو إلا بحوث استشراقية مترجمة، ونصوص صوفية منشورة (وهي من ذلك النوع الذي يستهوي المستشرقين)..[١٨] وعلى نفس الوتيرة، جاء كتاب: شخصيات قلقة.

ثانياً: كانت الأعمال الأولى لبدوي تسعى لفهم التصوف في ضوء التجارب الفكرية والدينية الأخرى. وقد مر علينا «إلحاحه» في الربط ما بين التصوف والوجودية، وهو الإلحاح الذي لم يكد بدوي يتخلص منه، حتى ظهر في أعماله إلحاح آخر، هو الربط بين الصوفية المسلمين ونظام الرهبنة في المسيحية؛ فهو في «رابعة العدوية» يقرن بينها وبين القديسة تريزا الأبلية: «والصوفية المسيحيين بعامة، في استخدامها نموذج المصلب..» ثم يضيف: «وما أقوى الشبه بين هذه الصوفية المسلمة (رابعة) وبين تلك الصوفية المسيحية».. وهو في مقالته: أبو مدين وابن عربي؛ يقارن بقوة بين أبي مدين، الصوفي المسلم، والراهب المسيحي صاحب الكرامات «فرنشسكو الأسيزي»..[١٩] ولا ننسى هنا تأكيد ما سينيون،

فى دراساته التى ترجمها لنا عبد الرحمن بدوى، على أن الحلاج هو: مسيح العالم الإسلامى![20]

غير أن بدوى سوف يتجاوز هذه الرؤية فى أعماله التالية، بل يناقضها، منتصراً لخصوصية التصوف الإسلامى، منتقداً القائلين بالتأثير والتأثر. يقول بدوى (سنة ١٩٦٥) عن آسين بلاثيوس، وهو يقدم ترجمته لكتاب الأخير عن ابن عربى: آسين بلاثيوس مستشرق ممتاز.. ولكن آفة آسين بلاثيوس، اندفاعه أحياناً فى تلمس الأشباه والنظائر (لاحظ هنا استخدام بدوى لهذا المصطلح الإسلامى الشهير فى مجال الفقه والنحو) استناداً إلى قسمات عامة، ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر، فى مثل هذه الأحوال، لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التى تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير؛ وغلوه (آسين بلاثيوس) فى هذه الناحية، كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية.. لهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغى أن نأخذ أقواله، فيما يتعلق بالتأثير والتأثير، بأشد الحذر.[21]

وقبل أن يكتب بدوى ذلك، بعشرين عاما، كان قد كتب معلقا على فقرة صغيرة، من رسالة صغيرة لابن عربى، قائلا: «وفى هذا النص المهم نشاهد تأثرابن عربى بالأفلاطونية المحدثة، ثم باليهودية، ثم بالديانات الإيرانية»! [22] .

ثالثاً: فى التطور الأخير لرؤية عبد الرحمن بدوى للتصوف، وهو ما يظهر فى أعماله الأخيرة فى هذا المجال، حيث غلب التأليف على الترجمة والتحقيق؛ يتحول مشروع بدوى من تناول التصوف تناولاً فلسفياً (وجودياً) ينظر إليه باعتباره مستودعاً غرائبياً مليئاً بالأحوال والأهوال والشطحيات والدراما الإنسانية.. إلى تناول التصوف تناولاً بحثياً رصيناً، ينظر إليه باعتباره عالماً كاملاً، ذا خصوصية، تجلت فيه (الروح) العربية الإسلامية. كان بدوى ينظر فى التراث الصوفى من زاوية «الآخر» ثم راح يراه من زاوية «الذات». ففى أعمال سابقة لعبد الرحمن بدوى، نرى البصرة - حيث عاشت رابعة العدوية - هى: فينيسا العربية[23]! ونرى الصوفية: ذوات وجودية تحيا فى الأسطورة كما تحيا فى التاريخ[24]! ويرى رابعة: شهيدة العشق الإلهى الشبيهة بتريزا الآبلية..[25] أما فى آخر أعماله الصوفية، (تاريخ التصوف فى الإسلام)، فنجد لغة بدوى أكثر هدوءاً، ونظرته للتصوف أكثر موضوعية وإدراكاً للتصوف فى سياقه الفعلى. يستهل بدوى الكتاب، بقوله:

التصوف (جانب) من أخصب جوانب الحياة الروحية فى (الإسلام) لأنه تعميق لمعانى (العقيدة) واستبطان لظواهر (الشريعة) وتأمل لأحوال الإنسان فى (الدنيا) وتأويل للرموز والشعائر..[٢٦]

(هـ) تاريخ التصوف

إذا كانت كتابات بدوى المبكرة فى التصوف تمثل مجموعة من اللوحات الفنية الملتهبة، الغرائبية، الدافقة.. فإن آخر أعمال بدوى، أعنى تأريخه للتصوف، جاء أكثر التزاماً بالموضوعية البحثية والبحث العلمى الرصين. وفى هذا الكتاب أراد بدوى أن يقدم عملاً موسوعياً فى تاريخ التصوف، فبدأ بالكلام عن دلالة كلمة (تصوف) وعرض للمشكلات الدائرة حول اللفظة، وحقيقة حدها، وخصائص الطريق الصوفى، ودور الصوفية الاجتماعى وأثرهم فى نشر الإسلام وما يميزهم من نزعة إنسانية عالمية.

وإذ يفرد بدوى فى كتابه فصلاً عنوانه السؤال (هل نشأ التصوف الإسلامى تحت مؤثرات أجنبية؟) فيستعرض دعاوى القائلين بالتأثيرات الإيرانية، والمسيحية، والعبرانية، والهندية، واليونانية.. نراه يتلوه بفصل آخر، كالإجابة، عنوانه: التصوف نشأ إسلامياً خالصاً، ولكنه فى تطوره تأثر بعوامل خارجية.

وتتوالى فصول الكتاب فى عرض تاريخى، يترقى من زمن النبوة إلى أيام الصحابة والتابعين، وتابعى التابعين؛ ثم أوائل الصوفية.. مؤكداً: أن التصوف الإسلامى كان تطوراً متصلاً، طبيعياً، من حركات الزهد فى عهد الرسول..وعند الحسن البصرى وعبد الواحد بن زيد وإبراهيم بن أدهم..إلخ.[٢٧] وفى هذا السياق التطورى لتاريخ التصوف، يتوقف عبد الرحمن بدوى عند بعض المباحث الفرعية التى اقتضاها السياق، كأن يعرض إلى زيجات النبى ﷺ، منتهياً إلى أن: الدوافع الرئيسية لزواج النبى ممن تزوج بهن، بعد وفاة زوجته الأولى «خديجة» التى ظل النبى متزوجاً بها وحدها طوال خمس وعشرين سنة، حتى توفيت؛ لا يندرج دافع منها فى باب الشهوة الجنسية المحض.. بل ارتبطت هذه الدوافع، ونبعت، من صميم رسالته بوصفه نبياً ومنشئ دولة.[٢٨]

ويتحاشى عبد الرحمن بدوى، فى هذا الكتاب، الدخول إلى المناطق التى كانت تجتذبه، وتجذب المستشرقين، أعنى المناطق الغامضة المبهمة الملتبسة.. حتى أنه إذا تعرض ـ مثلاً ـ لأهل الصفة، أولئك العباد الذين عاشوا زمن النبوة، نراه يبدأ الفصل المعنون بنماذج

الصوفية بين الصحابة، بقوله: ونبدأ هنا فندع جانباً مشكلة أهل الصفة، لما يحيط بأخبارهم من أساطير ومبالغات بمعزل عن التحقيق العلمي التاريخي.. ولا نراه يطيل الوقوف عند شخصية «أويس بن عامر القرني»، ربما بسبب ما عبر عنه بدوى بقوله: إن أويساً شخصية غريبة، عاشت فى عهد النبى.. والأخبار حوله تمعن فى الأسطورة إلى حد بعيد.(٢٩) وهكذا، لم تعد الغرائب والأساطير، بعد، تستوقف عبد الرحمن بدوى!

وإذا كان كتاب (تاريخ التصوف فى الإسلام) يقل فى مادته البحثية، ومشكلاته، عن أعمال بدوى السابقة فى التصوف.. بيد أن الكتاب يعد أكثر نضجاً، ورصانة، وإفادة، ووضوحاً، من تلك الأعمال السابقة. وهناك ملاحظتان على الكتاب، نسجلهما هنا على جهة الإيجاز والاختصار: **الأولى** أن ثمة تشابهاً كبيراً بين كتاب بدوى (تاريخ التصوف) والجزء الثالث من كتاب الدكتور على سامى النشار (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) وهو الجزء الذي يؤرخ فيه النشار للتصوف، وكان صدور طبعته الأولى سنة ١٩٦٨؛ أى قبل صدور كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى بسبع سنوات! والملاحظة **الأخرى**: أن الدكتور بدوى جعل (تاريخ التصوف) بمثابة جزء أول من أجزاء كتاب كبير، وصرح فى المقدمة بأنه «فى هذا الكتاب ندرس المرحلة الأولى من مراحل التصوف الإسلامى.. وسنوالى دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف، قرنين؛ قرنين، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق فى الحياة الروحية فى الإسلام» لكن الدكتور عبد الرحمن بدوى لم يقدم لنا ما وعد به.. حتى الآن!

* * *

وبعد.. فلا يسعنى – فى النهاية – إلا القول، إجمالاً، إن هذه الدراسة ما هى إلا إطلالة على عالم رحب فسيح، هو عالم عبد الرحمن بدوى.. المتسع.. المترامى الأطراف. ولا يسعنى إلا تسجيل إعجابى الشديد، وتقديرى لتلك الرحلة المعرفية الشائقة الثرية التى قطعها فكر عبد الرحمن بدوى خلال سنوات حياته الحافلة، فجاب المشارق والمغارب. جغرافية وتاريخاً وثقافة.

الهوامش

* صدر كتاب نيتشه فى طبعته الأولى، حاملاً تاريخ (سبتمبر سنة ١٩٣٩) وصدرت الدراسة الخاصة بالشاعر ريلكه فى كتاب (الأدب الألمانى فى نصف قرن) ضمن سلسلة (عالم المعرفة) يناير ١٩٩٤

(١) د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٤٥، ص هـ)

(٢) المرجع السابق، ص (ى)

(٣) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت. ترجمة فيلكس فارس

(٤) د. عبد الرحمن بدوى: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام (الطبعة الثانية: دار سينا، القاهرة ١٩٩٣) ص ١٠

.. مع ملاحظة أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب كانت قد صدرت قبل نصف قرن! القاهرة ١٩٤٥!

(٥) المرجع السابق، ص ٧

(٦) المرجع السابق، ص ٢٦٣

(٧) د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، الطبعة الثالثة: وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨، ص (ج)

(٨) اشتمل الكتاب على الدراسات الاستشراقية التالية: سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران، المنحنى الشخصى للحلاج، المباهلة بين النبى ونصارى نجران (تأليف: لويس ماسينيون) السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى (تأليف: هنرى كوربان: تلميذ ماسينيون!) ثم رسالة السهروردى «أصوات أجنحة جبرائيل» التى ترجمها من الفارسية إلى العربية، باول كراوس!

(٩) د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة، ص يز

(١٠) د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه، ص ٢٥٤

(١١) د. أحمد عبد الحليم عطية: الصوت والصدى، دراسة فى الأصول الاستشراقية لفلسفة بدوى الوجودية (دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٩٠)

(١٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، ص ١٢

(١٣) د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدى متصوفاً أو فيلسوفاً (ألفية التوحيدى - مجلة فصول، أكتوبر ١٩٩٥)

(١٤) د. عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى (وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٢) ص ٧٣، ٧٤

.. وقد أشار بدوى فى المقدمة إلى أن هذا الكتاب هو مجموعة محاضرات ألقاها فى لبنان سنة ١٩٤٧

(١٥) سبق لى أن عرضت شكوكى القوية فى نسبة «الإشارات الإلهية» إلى التوحيدى، فى دراستى المشار إليها آنفا (مجلة فصول، أكتوبر ١٩٩٥)

(١٦) التمرد سمة أساسية من سمات الفكر الوجودى، وقد جعلها أحد أقطاب الوجودية المعاصرة، ألبير كامى، عنواناً لأحد كتبه: الإنسان المتمرد

(١٧) الإنسانية والوجودية، ص ٥

(١٨) جمع بدوى فى هذا الكتاب الدراسات التالية: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعرى (تأليف: هانز هينرش شيدر) الإنسان الكامل فى الإسلام، وأصالته النشورية (تأليف لويس ماسينيون).. ثم أضاف نصوصاً من التراث الصوفى: خطبة البيان المنسوبة للإمام على، قطعة من

كتاب مراتب الوجود للقونوى، المواقف الإلهية لابن قضيب البان

(١٩) د. عبد الرحمن بدوى: أبو مدين وابن عربى (ضمن: الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى)

(٢٠) أنظر مقالة ماسينيون «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج» ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص ٥٩: ص ٩١.. وهى المقالة التى يختتمها ماسينيون بعبارة شعرية رائعة فى الشبه بين الحلاج والسيد المسيح، فيقول إن الحلاج: بلغ فى دعائه الأخير، عشية عذابه، حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة، مع الكلمة الخالقة؛ مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه.

والدعاء الأخير الذى يشير إليه ماسينيون، واحد من أروع النصوص الصوفية فى الإسلام، يقول الحلاج فى بدايته: «نحن بشواهدك نلوذ، وبسنا عزتك نستضيء، لتبدى لنا ماشئت من شأنك، وأنت الذى فى السماء عرشك، وأنت الذى فى السماء إله، وفى الأرض إله..» (راجع كتابنا: الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى، بيروت ١٩٨٨) ص ١٤١ ومابعدها

(٢١) أسين بلاثيوس: ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوى (وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩) ص ٧

(٢٢) د. عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية، ص ٤٤ - والنص الذى يعلق عليه د. بدوى، هذا التعليق، هو فقرة من رسالة ابن عربى «عقلة المستوفز» المنشورة بتحقيق نيبرج فى ليدن سنة ١٩١٩ بعنوان: رسائل صغيرة لابن عربى (ص ٤٥، ٤٦)

(٢٣) د. عبد الرحمن بدوى: رابعة العدوية، ص ٧

(٢٤) المرجع السابق، ص ٨

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٠

(٢٦) د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف، مقدمة الكتاب (وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨).. والملاحظ هنا، أن تاريخ تدوين المقدمة، هو: ديسمبر - يونيو ١٩٧٤!

(٢٧) المرجع السابق، ص ٥٦

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٢٢

العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى عند بدوى

د: إبراهيم محمد تركى
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية التربية بكفر الشيخ

تتضمن هذه الدراسة العناصر والنقاط التالية:

١ ـ تمهيد

٢ ـ موقف بدوى من التصوف

٣ ـ أثر التصوف الإسلامى فى نشأة الفكر الأوروبى الحديث.

٤ ـ العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.

ا ـ أوجه التشابه.

ب ـ أوجه الاختلاف

٥ - حقيقة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.

٦ ـ هل يصلح التصوف أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة؟

٩ ـ الفلسفة العربية المعاصرة هل هى فلسفة وجودية؟

١٠ـ تعقيب.

١ ـ تمهيد:

إذا كنت لا أود في هذا المقام أن أحصي ثناء على الدكتور بدوي، فإني أكتفي هنا بالإشارة إلى ذلك الرأي، الذي أصبح شائعاً بين المشتغلين بالفكر الفلسفي، والذي يفيد «أن بدوي يعد موسوعة فلسفية متنقلة». وهو رأي لا يجانبه الصواب فيما أعتقد. إذ إن الذي يراجع قائمة أعمال هذا العالم الجليل(١) يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن الرجل كتب في مختلف موضوعات الفكر الفلسفي.

وفي مجال الفكر الفلسفي الإسلامي بصفة خاصة، يمكن بسهولة ملاحظة أن بدوي قد اهتم بالكتابة في مجالات الفكر الفلسفي الإسلامي المختلفة، سواء أكانت كتاباته في هذا الصدد تأليفاً أم تحقيقاً لنصوص من التراث أم ترجمة لكتابات المستشرقين.

كان من الطبيعي - إذن - أن يخوض بدوي في مجال من مجالات الفكر الفلسفي وهو «التصوف».

وإذا كنت لا أود أن أتحدث عن إسهامات الدكتور بدوي في مجال التصوف، فإني أود أن أشير هنا إلى نقطة هامة تتعلق بموقف عبد الرحمن بدوي، باعتباره مفكراً له اتجاهه الفلسفي الخاص الذي يتمثل في تبنيه للمذهب الوجودي من التصوف الإسلامي.

فمن الملاحظ أن بدوي قد التزم بالموضوعية إلى حد كبير في كتاباته عن الصوفية، أو عن غيرهم من المفكرين الذين كتب عنهم.. ولكن هذا الالتزام الدقيق بالموضوعية لم يمنعه من تكوين رأيه الخاص به في بعض المسائل. وهذا أمر طبيعي من الباحث المتعمق في أبحاثه.

وفيما يلي سنحاول التعرف على وجهة نظره في مسألة هامة من المسائل المتعلقة وهي المشابهة في بعض الجوانب بين التصوف الإسلامي وغيره من تيارات الفكر الحديث والمعاصر. ولما كان الرجل متبنياً للمذهب الوجودي، لذلك لم يغفل عن الإشارة إلى وجود بعض أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي. إذا كنت سأركز - فيما يلي - على محاولة توضيح رأيه في هذه المسألة، فإني أود أن أقدم لذلك بالإشارة إلى وجهة نظره العامة للتصوف.

٢ـ موقف بدوى من التصوف:

يتضح موقف عبد الرحمن بدوى من التصوف خلال مقدمته لكتابه «تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى». ويمكن إيجاز ما قدمه فى هذا الصدد فيما يلى:

(أولاً) يعد التصوف جانباً من أخصب جوانب الحياة الروحية الإسلامية. وذلك للأسباب الآتية:

(أ) اعتباره تعميقاً لمعانى العقيدة.

(ب) اعتبارة استبطاناً لظواهر الشريعة.

(جـ) اهتمامه بالتأمل فى أحوال الإنسان فى الدنيا.

(د) اهتمامه بتأويل الرموز والشعائر بحيث يهبها قيماً موغلة فى الأسرار.

(هـ) اهتمامه بالعمل على انتصار الروح على الحرف (أى على الأمور الظاهرية).

(ثانياً): إن آفة التصوف هى آفة كل علم إنسانى، وهى الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده. فآفة التصوف هى اتخاذ المظهر فى اللباس والبوادر بدلاً من السلوك المطابق فى روحه لمبادئ التصوف، والتعلق بالمجاهدات الخارجية بينما الباطن خرب يتردى فى هاوية الرذائل والتبطل وعدم السعى ابتغاء للعيش والتنعم على حساب الآخرين.

(ثالثاً): يعد الصوفية صفوة مختارة، تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك ومثلاً للاستلهام والتأسى قدر الطاقة. وليس من المطلوب أن يكون عامة الناس صوفية وإلا لاختل نظام الحياة الإنسانية. كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء، مبتكرين عاكفين على البحث العملى الخالص ولا أن يكونوا شعراء أو فنانين. فمن السخف ومن سوء النية أن يطعن على الصوفية بالقول إنه «لو صار الناس صوفية لاختل نظام الإنسان». ومن المعلوم أنه لا يوجد صوفى واحد فى أى دين يطالب بأن يعم التصوف الناس بل ولا أن يكثر عدد الصوفية، لأن التصوف إنما هو من شأن خاصة الخاصة، ولكن إذا كان هذا ينطبق على سلوك طريق التصوف فإنه لا ينطبق على التأسى بسلوك الصوفية واستلهام القدوة من سيرهم.

هذه هى أهم النقاط التى توضح رأى بدوى فى التصوف وموقفه منه(٢)..

وأود أن أشير إلى أننى أوافقه تماماً على كل ما ذكره ولكنى لا أود أن أقدم تفصيلاً لهذه النقاط، لأن الحديث فى هذه الدراسة الموجزة ليس مخصصاً - بصفة أساسية - للحديث عن موقف هذا المفكر العملاق من التصوف. وإنما أردت من هذه الإشارة أن أوضح، بل وأؤكد، أن الرجل قد نظر إلى التصوف نظرة موضوعية تخلو من التعصب.

٣ - أثر التصوف الإسلامى فى نشأة الفكر الأوروبى الحديث:

فى إطار الحديث عن دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، يشير الدكتور بدوى إلى أثر التصوف الإسلامى فى هذا الصدد.

فيقرر أن أثر التصوف الإسلامى فى نشأة التصوف الأوروبى أمر لم يعد من الممكن إنكاره، بعد الدراسات الممتازة التى قام بها المستشرق الأسبانى العظيم آسين بلا ثيوس وأيدتها النصوص الجديدة التى تتكشف باستمرار، يتحدث عن ثلاثة نماذج ظهر فيها هذا التأثير، وهى:

(أولاً): **ابن عباد الرندى** (توفى سنة ٧٩٢ هجرية)، وهو متصوف أندلسى من أتباع الطريقة الشاذلية، وتأثيره فى **الصوفى الأسبانى الأكبر يوحنا الصليبى**.

(ثانياً): **الغزالى** (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية)، وهو متصوف سنى له اتجاهه الفلسفى ونزعته الكلامية، وتأثيره فى **المفكر الفرنسي بسكال** فى دفاعه عن الدين، وخاصة فى إثبات عقيدة الإيمان بالآخرة.

(ثالثاً): **ابن عربى** (توفى سنة ٦٣٨ هجرية)، الصوفى المتفلسف، وتأثيره فى تصورات المفكر الإيطالى **دانتى** عن الحياة الأخروية كما قدمها فى الكوميديا الإلهية.(٣)

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه بالرغم من أن بدوى لم يكن أول من أثار هذه المسألة من بين المفكرين العرب المعاصرين(٤)، فإنى أتفق معه فيما قدمه تمام الاتفاق.

ويبدو أن هذه المسألة هى التى تفتح الباب للحديث عن علاقة التصوف الإسلامى بالمذهب الوجودى؛ باعتباره أكثر تيارات الفكر الأوروبى الحديث حديثاً عن الوجود الفردى للإنسان، وإن كنت لا أنكر وجود علاقة من نوع ما بين التصوف الإسلامى وبين آراء العديد من المفكرين الأوروبيين.

٤- العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى

إذا كان العقاد، رحمه الله، قد أشار إشارة عابرة إلى وجود علاقة تشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى(٥)، فإن بدوى يعد أول مفكر عربى يتوسع فى بيان أوجه

التشابه بين هذين الاتجاهين.(٦)

ويبدو بوضوح للباحث، الذى يدرس فكر الدكتور بدوى بإمعان، أن الرجل إذ كان يتبنى المذهب الوجودى، فإنه قد أخذ على عاتقه إقامة مذهب فلسفى وجودى يصطبغ بالصبغة العربية، بحيث يمكن أن يسمى بـ .. **الوجودية العربية**، وهو اصطلاح استخدمه الدكتور عبد الرحمن بدوى نفسه.(٧)

وإذا كان بدوى، بهذه المحاولة، يعد من الرواد الأوائل فى الفكر العربى المعاصر الذين حاولوا إقامة مذهب فلسفى عربى معاصر، أياً ما كان هذا المذهب، فإننى أتجاسر هنا وأثبت ملاحظتين على هذه المحاولة:

الملاحظة الأولى: مؤداها أنه إذا كان الدكتور بدوى قد دعا إلى إقامة مذهب فلسفى عربى معاصر يسمى بالوجودية العربية، وإذا كان قد أشار إلى وجود أصول لهذا المذهب لدى صوفية الإسلام وخاصة المتأخرين منهم، وقد عرض هذه الفكرة فى محاضرة له بعنوان «**أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى**» والتى نشرها فى كتابه «**الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى**» (الذى صدر فى القاهرة عام ١٩٤٧)، فإن من الملاحظ أنه على الرغم من مواصلة الكتابة عن التصوف الإسلامى وعن المذهب الوجودى، فإنه لم يتوسع التوسع الكافى الذى كان منتظراً منه فى تدعيم هذا المذهب الفلسفى العربى المعاصر.

الملاحظة الثانية: مؤداها أنه إذا كان بدوى قد تصدى لبيان الأصول «التراثية» المستمدة من التصوف الإسلامى للمذهب الفلسفى العربى المعاصر الذى يريد إقامته والذى يسميه بالوجودية العربية، وذلك بتقديم قراءة وجودية لبعض النصوص الصوفية الإسلامية أو فهم وجودى لبعض قضايا التصوف الإسلامى، فإن ما فعله هذا المفكر العملاق لا يعدو أن يكون «استيراداً» لمذهب فلسفى أوروبى فى جميع جوانبه وجعله قالبا يصب فيه ما وجده ملائماً من أقوال وأحوال الصوفية المسلمين.

والذى يؤكد صحة ما أذهب إليه فى هذه الملاحظة الثانية أن هناك ثلاثة اعتبارات قد حكمت موقف بدوى من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى يمكن الإشارة إليها طبقاً لأقواله هو كما يلى:

الاعتبار الأول: ضرورة تقدير المذاهب الصوفية (وخاصة ما كان منها له طابعه الفلسفى

أو النظرى) حق قدرها وإضفاء نور وهاج عليها من التفسير الوجودى الحديث، حتى تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية.(٨)

الاعتبار الثانى: أن يكون فى هذه الدراسة نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء فى المذهب الوجودى العربى الذى يود عبد الرحمن بدوى أن يجعل منه الفلسفة العربية الجديدة فى الحياة والوجود. وهو يريد بهذا أن يتخذ المتبنون لهذا المذهب العربى الجديد من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كير كجورد، ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوروبية، وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولاً من تاريخنا الروحى. وهذا على جانب من الخطر عظيم لأن العقبة التى تحول بيننا (نحن العرب) وبين الصدور مباشرة عن كير كجورد مثلاً (وهو المؤسس للمذهب الوجودى) هى أنه لا يمكن أن يُفهم، وبالتالى أن ينفذ إلى المرء تأثيره الروحى إلا فى داخل العالم المسيحى الأوروبى.(٩)

الاعتبار الثالث: إن القول بوثاقة الصلة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، وما يؤدى إليه من القول بإمكان أن تكون الصوفية الإسلامية مصدراً يصدر عنه المفكر الذى يتخذ المذهب الوجودى العربى، الذى يريد إقامته فلسفة شاملة فى هذا العصر، لا ينبغى أن يفهم منه أنه دعوة إلى نبذ كير كجورد وهيدجر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوروبين، إذ إنه لولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذ الأصول العربية المصادر الوحيدة.(١٠)

هذه هى أهم الاعتبارات التى سار على أساسها بدوى فى تقريره لوجود علاقة مشابهة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، وما أدى إليه تقريره لهذه العلاقة من اعتبار التصوف الإسلامى مصدراً للوجودية العربية التى يدعو إليها هذا المفكر العملاق. هذه الوجودية العربية المعاصرة التى تتخذ قالبها الأساسى أو إطارها العام من المذهب الوجودى الأوروبى، وتصب فيه تلك المستمدة من تراثنا الفكرى والروحى.

٥- أوجه التشابه

فى سبيل تقريره وجود علاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، يتحدث بدوى عن أوجه التشابه بينهما، وذلك فى محاضرته المذكورة فى غير هذا الموضوع.

وإذا كنت لا أود أن أقدم فى هذا المقام تلخيصا لهذه المحاضرة، لأنها مختصرة

والاطلاع عليها متيسر، فإني أكتفى هنا بأن أشير إلى أهم النقاط الممثلة لأهم أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. وهى:

(أولاً): يبدأ كل من التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى من الوجود الذاتى، ويقيم من أحواله مقولات عامة للوجود، باعتبار أن الوجود يعد سابقاً على الماهية، وباعتبار أنه ليس هناك وجود حقيقى غير الوجود الذاتى، وباعتبار تحليل الوجود الذاتى باعتباره الوجود الحقيقى.

(ثانياً): هناك تشابه واضح بين فكرة الإنسان الكامل لدى الصوفية المسلمين، وفكرة الأوحد لدى كير كجورد، من حيث الصفات التى يتصف بها كل منهما.

(ثالثاً): هناك تشابه بين ما ذكره بعض الصوفية من الإشراقيين عن علاقة العدم بالوجود المطلق، وما ذكره الوجوديون فى هذا الصدد، ويعتمد الدكتور عبد الرحمن بدوى فى هذه النقطة على كتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» وهو لمؤلف مجهول.

(رابعاً): تشابه الفكرة الوجودية الأساسية عن «سبق الوجود على الماهية» مع آراء بعض الصوفية، مثل قول المؤلف الإشراقى المجهول لكتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» إن «الماهية أمر اعتبارى والوجود أمر حقيقى»، وقول بعض الصوفية (وخاصة ابن عربى) بما يسمى «الأعيان الثابتة».

(خامساً): التشابه بين مفهوم «القلق» عند الوجوديين وخاصة كما تحدث عنه هيدجر، وما قدمه أحد الكتاب المتأخرين فى التصوف (وهو صاحب كتاب « جامع الأصول فى الأولياء»)عن معنى القلق.

(سادساً): التشابه بين كير كجورد فى اتخاذه القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودى، ومافعله بعض الصوفية المسلمين (وخاصة الحلاج والسهر وردى وابن عربى) الذين استخرجوا من قصص الأنبياء المعانى الروحية التى تتفق مع آرائهم.

هذه هى أهم النماذج التى قدمها بدوى لتوضيح علاقة التشابه القائمة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. وأود أن أشير فى هذا المقام إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: مؤداها أن هذه النماذج التى عرضها مفكرنا العملاق باعتبارها ممثلة لأوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى لا تمثل إلا جانبا ضئيلاً من التراث الصوفى الإسلامى، حقيقة لقد أشار بدوى إلى أن هناك مئات النماذج التى تمثل

أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، ولكنه لم يشر إليها، أو إلى عناوينها على الأقل، حتى يتسنى للباحثين التوسع فى هذا الموضوع.

الملاحظة الثانية: مؤداها أن هذه الأفكار والآراء المحدودة التى التقطها عبد الرحمن بدوى من بين نفائس التراث الصوفى الضخم لبيان علاقة التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى لا تصلح فى ذاتها لهذا الغرض، إلا بعد إجراء تكييفات معينة لها تتمثل فى تأويلها بحيث تتفق مع معطيات المذهب الوجودى، وقد اعترف بدوى نفسه بذلك وصرح بأنه هو المسئول عن هذه التأويلات فهل معنى هذا أن التصوف الإسلامى – فى ذاته، وفى إطاره العام على الأقل – لا يرتبط برباط وثيق من التشابه مع المذهب الوجودى؟ أو على الأقل هل التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى لا ينبغى أن يفهم إلا باعتباره أمراً ثانوياً أو عارضاً؟ هذا ما أميل إليه، وخاصة إذا نظرنا إلى جوانب الاختلاف الجوهرية بينهما، كما سأشير إلى ذلك فيما يلى.

٦ - أوجه الاختلاف

إذا كان هناك أوجه اتفاق بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، كما أشرت إلى ذلك، فإنه يمكن القول إنه من الملاحظ أن ثمة أوجه خلاف أساسية بين كل منهما.

وإذا كان هذا المقام لا يسمح بالحديث التفصيلى عن أوجه الخلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، فإننى أكتفى بالإشارة هنا ـ فى اختصار ـ إلى أهم المسائل التى يبدو فيها الخلاف واضحا بين التصوف الإسلامى على وجه العموم والمذهب الوجودى ويمكن إجمالها فيما يلى.

(أولاً): فى مسألة الحرية، حيث يتبنى الصوفية المسلمون، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، القول الصريح بالجبر، بينما يتبنى الوجوديون القول الصريح بالحرية الإنسانية **(ثانياً)**: فى مسألة الموت. حيث نظر كل من الصوفية المسلمين والفلاسفة الوجوديين من زاوية مختلفة عن الزاوية الأخرى.

فالموت عند الصوفية هو «خروج الروح من البدن» أو هو «زوال الحياة»، بينما الموت عند الوجوديين هو «توقف إمكانات الوجود الفردى». كما أن الصوفية المسلمين قد تحدثوا كثيراً عن الحياة بعد الموت، بينما أغفل الوجوديون الحديث عن هذه المسألة تماماً، وأخيراً، وليس آخراً، فإن الحديث عن الخوف من الموت مختلف تماماً لدى كل منهما.[١١]

(ثالثاً): فى مسألة الاغتراب، وهى من أهم المسائل التى اهتم بالحديث عنها كل من الصوفية المسلمين والفلاسفة الوجوديين. ولكن من الملاحظ أن نظرة كل منهما إلى هذه المسألة اختلفت اختلافاً واضحاً، فإذا كان الصوفية المسلمون نظروا إلى الاغتراب من منظور دينى، فإن الفلاسفة الوجوديين قد نظروا إليه من منظور أنطولوجى، وبالتالى فإن حديث الصوفية المسلمين عن الاغتراب لا يمكن أن نجد ما يماثله عند الفلاسفة الوجوديين حتى لو بالغنا فى التأويل.

(رابعاً): فى مسألة الوجود الذاتى أو الفردى للإنسان، إذا كان الصوفية المسلمون قد اشتركوا مع الفلاسفة الوجوديين فى التأكيد على هذه النزعة الذاتية، بحيث أصبحت من مواضع التشابه الهامة بين كلا النزعتين، فإن ثمة خلافاً أساسياً بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى حول هذه النقطة يتمثل فى فكرة الصوفية، التى تعد ثمرة سلوك طريق التصوف، عن انمحاء الذات أو تلاشى الشخصية الفردية فى الموجود المطلق الذى هو الحق سبحانه. هذه الفكرة التى تعرف عند الصوفية باسم «الفناء» لا نجد لها نظيراً فى الفكر الوجودى، بل ويمكن القول إنها من أبرز نقاط الخلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى، إذ إن النزعة الذاتية عند الصوفية لا ينبغى أن تفهم على أنها تأكيد للذات الفردية، كما هو الأمر عند الوجوديين، بل على أنها تعنى أن التصوف إنما هو تجربة ذاتية ذوقية، وهذا أمر لا صلة له بالفلسفة الوجودية.

هذه هى بعض أوجه الخلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى. وإذا كنت لم أرد بذكرها هنا أن أحصيها فإنى قد أردت - فقط - أن أوضح أنه كما أن ثمة أوجه اتفاق بين هاتين النزعتين، فإن ثمة أوجه اختلاف بينهما. ولعل كفة الاختلاف تكون راجحة على كفة الاتفاق، لأننى لم ألجأ هنا إلى التأويل الذى لجأ إليه الدكتور بدوى.

٧- **حقيقة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى:**

إذا كان قد تبين لنا من خلال الحديث عن أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى أن التشابه بين هاتين النزعتين ليس تشابهاً كلياً، وإنما هو تشابه جزئى يتمثل فى وجود بعض القضايا المتشابهة لدى كليهما، فهل يمكن القول إن المذهب الوجودى قد تأثر فى هذه القضايا بالتصوف الإسلامى؟

إننا لكى نقرر وجود التأثر من جانب المذهب الوجودى بالتصوف الإسلامى لابد أن نقرر وجود علاقة تاريخية بينهما.

فهل يمكن لنا أن نقول بوجود هذه العلاقة، خاصة وأننا قد أشرنا إلى وجود علاقة تاريخية بين التصوف الإسلامي وبين بعض أعلام الفكر الأوروبي طبقاً لوجهة نظر الدكتور عبد الرحمن بدوى؟ إننى أعتقد، فى شيء من الاطمئنان، أن النفى هو الرد على هذا التساؤل، خاصة وأنه لا توجد لدينا شواهد تاريخية واضحة تؤيد وجود هذه العلاقة التاريخية. وقد كان الدكتور بدوى محقاً - تماماً - حين أشار إشارة خاطفة إلى عدم وجود صلة تاريخية بين كلا الاتجاهين.

، فإذا كان الثابت عدم وجود علاقة تاريخية بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودى، فكيف نفسر وجود علاقة التشابه بين بعض جوانب التصوف الإسلامي وبين المذهب الوجودى، خاصة وأن كلاً منهما كان منتمياً إلى حضارة مختلفة عن الحضارة الأخرى تمام الاختلاف؟

لكى تتسنى لنا الإجابة عن هذا التساؤل يمكن إيراد الاحتمالين التاليين، وهما فى تقديرى متكاملان:

الاحتمال الأول: أن دراسة التصوف المقارن تطلعنا على أن ثمة جوانب تشابه بين الصوفية فى مختلف الحضارات والثقافات، باعتبار أن ثمة خصائص عامة للتصوف. ولما كان كير كجورد، وهو مؤسس المذهب الوجودى كما هو معلوم، له نزعته الصوفية التى انطلق منها فى الحديث عن تجربته الوجودية، فلا غرو إذن أن تكون بعض آراء كير كجورد، المتصوف - أولاً - والوجودى - ثانياً - الذى تبنى آراءه تلامذته الوجوديون، لها ما يشابهها فى التصوف الإسلامي أو ربما فى التصوف الهندى.

الاحتمال الثانى: يقوم على أساس القضية التى ينادى بها علماء الأنثرو بولوجيا، والتى مؤداها أن العقل البشرى واحد فى جميع الحضارات وفى مختلف الثقافات، فإذا عرضت عليه مقدمات متشابهة انتهى إلى نتائج متشابهة وطبقاً لذلك، فإنه يمكن إرجاع تشابه بعض القضايا والأفكار فى التصوف الإسلامي مع المذهب الوجودى إلى أن بعض الصوفية المسلمين قد بدأوا من مقدمات تتشابه مع تلك التى بدأ منها المفكرون الوجوديون، أما لماذا تشابهت البدايات لدى كلا الفريقين؟ فإن هذا يرجع إلى تشابه التجارب الشعورية، لأن الإنسان هو الإنسان الذى تتشابه المشاعر فى كل زمان ومكان.

وعلى أى الأحوال، فإن هذه محاولة من جانبى لتبرير وجود بعض أوجه التشابه بين

التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى حيث إنه لا توجد أية شواهد على وجود علاقة تاريخية بينهما.

أما عن وجود أوجه خلاف بينهما، فإنه أمر لا يحتاج إلى تفسير طالما أن كلاً منهما متباعد عن الآخر زمانياً ومكانياً.

٨- هل يصلح التصوف أن يكون مصدرا لفلسفة عربية معاصرة؟

الذى يدعونى إلى طرح التساؤل عما إذا كان التصوف يصلح أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة، أن بدوى قد أشار إشارات متكررة فى محاضرته إلى ضرورة دراسة التصوف الإسلامى وتحليل آراء الصوفية وتأويل بعضها عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، وذلك لكى نتخذ منها مصدراً لفلسفة وجودية عربية معاصرة.

وإذا تركنا - الآن - جانباً الحديث عن الفلسفة الوجودية العربية التى يدعو الدكتور بدوى إليها، فإنى أود أن أركز هنا على الحديث عن التصوف الإسلامى باعتباره مصدراً لفلسفة عربية معاصرة أياً ما كانت هذه الفلسفة.

وهنا أستطيع أن أقول إنه إذا كانت الفلسفة ينبغى أن تكون معبرة عن الواقع الحضارى، بحيث يواكب ازدهار هذه الفلسفة ازدهار الحضارة التى تعيش فيها هذه الفلسفة وتعبر عنها أصدق تعبير، فإن من مقومات ازدهار الحضارة التى ينبغى أن يكون لها فلسفة تعبر عنها، أمور منها: العقل والحرية والدين. والفلسفة التى تعبر عن الحضارة التى تسعى إلى الازدهار، لابد أن تكون قريبة إلى حد كبير من هذه المقومات الثلاثة الأساسية.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عما إذا كان التصوف يمكن أن يتوافق أو ينسجم مع هذه المقومات الثلاثة للازدهار الحضارى، ومن ثم تتحدد مدى صلاحيته لأن يكون مصدراً للفلسفة العربية التى تعبر عن الحضارة المنشودة. وللإجابة على هذا التساؤل أستطيع أن أقول فى إيجاز:

(أولاً): إن دور العقل فى مجال التصوف محدود إلى حد كبير لأن التصوف فى جوهره تجربة ذوقية وجدانية، ولذلك لا يتخذ الصوفية من العقل مصدراً للمعرفة وإنما المصدر الأساسى للمعرفة عندهم هو الكشف.

(ثانياً): إذا كان التصوف يشكل البعد الجوانى للدين، لأنه يهتم بالجانب الروحى فى المحل الأول، فإن الدين (وأقصد أساسا الدين الإسلامى) لا يهتم بالبعد الجوانى على

حساب البعد البرانى الذى يتناول الحياة الجسدية للإنسان.إذن فالتصوف ليس هو الدين ولكنه تعمق مبالغ فيه فى جانب من جانبيه: هو الجانب الروحى، دون الاهتمام بالدرجة الكافية بالجانب الجسدى حتى يحدث «التعادل» المنشود للإنسان.

وهكذا، فإنه يمكن القول إنه إذا كان التصوف، كما رأينا، لا ينسجم بدرجة كافية مع المقومات الأساسية للحضارة فإنه لا يصلح، من هذه الزاوية فى المحل الأول، أن يكون مصدراً أساسيا لفلسفة عربية معاصرة.

أضف إلى ذلك، أن الجوانب التى يدعو بدوى إلى إحيائها واتخاذها مصدراً للفلسفة الوجودية العربية إنما هى جوانب خاصة من التراث الصوفى، قد ظهرت وازدهرت إبان عصور تدهور الحضارة الإسلامية. فكيف يتسنى اتخاذ آراء هذا حالها مصدراً لفلسفة تعبر عن حضارة ينشد لها أصحابها الازدهار.

وهنا ينبغى أن أبادر فأقول إنى لا أرفض أن يكون التصوف الإسلامى - برمته أو فى جملته وتفصيلاته - مصدراً لفلسفة عربية معاصرة. ففى التصوف الإسلامى جانبان: جانب يتفق مع الدين فى مجالى العقيدة والتشريع، وجانب آخر يبتعد أصحابه عن الدين بدرجات متفاوتة. فلا جناح علينا إذا استفدنا من الجانب الأول لما فيه من جوانب تربوية لا يمكن إغفال قيمتها.

وبناء على ذلك، فإنه يمكن أن أقرر، فى شىء من الاطمئنان، أن اعتبار التصوف الإسلامى مصدراً أساسياً لأية فلسفة عربية معاصرة إنما هو أمر غير مقبول. أما اعتباره مصدراً ثانوياً، وفى جوانبه التربوية فقط، فإنه أمر لا يمكن رفضه.

٩- الفلسفة العربية المعاصرة هل هى فلسفة وجودية؟

إذا كان عبدُ الرحمن بدوي قد اقترح قيام فلسفة وجودية عربية يشكل التصوف الإسلامى أحد عناصرها الرئيسية، وإذا كنت قد أشرت إلى ضعف إمكانية كون التصوف مصدراً لأية فلسفة عربية معاصرة، فإنى أود فى هذا المقام أن أجيب عن التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الوجودية تصلح لأن تكون فلسفة عربية، بعد صياغتها صياغة عربية ومزجها بعناصر من التراث الإسلامى، بحيث تصبح معبرة عن الحضارة العربية المنشودة.

ولكى يمكن الإجابة عن هذا التساؤل، فإنى أود أن أشير إلى الأمور الآتية:

(أولاً): إن الفلسفة الوجودية قد نشأت فى الواقع الحضارى الأوروبى فى القرن الماضى، فهى بذلك منفصلة وبعيدة، بل وغريبة، عن الواقع العربى المعاصر. فإذا حاولنا

إضفاء الصبغة العربية عليها، فإننا نكون قد استوردنا فلسفة أجنبية وحاولنا صبغها بالصبغة العربية، مع أنه من المفترض أن تكون الفلسفة نابعة من الواقع الحضارى معبرة عنه.

(ثانياً): لقد نشأت الفلسفة الوجودية في ظل المسيحية البروتستانتية التى كان يعتنقها كير كجورد مؤسس المذهب الوجودى، ثم اتخذ المذهب الوجودى بعد ذلك اتجاهاً مضاداً للدين بدأ بمهاجمة كير كجورد للمسيحية. ولذلك تعد الفلسفة الوجودية غريبة تماماً على الفكر العربى الذي يتمسك ـ فى أغلب الأحيان ـ بالإسلام.. وقد صرح الدكتور عبد الرحمن بدوى نفسه أن هذه العقبة من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إزالتها بتقديم فكر كيركجورد الوجودى فى صورة عربية.

(ثالثاً): يرى بدوى أن شأن المذهب الوجودى بالنسبة للحضارة العربية الناشئة فى عصرنا الحاضر هو نفسه شأن مذهب الأفلاطونية المحدثة بالنسبة للحضارة العربية السالفة، من حيث إن كلاً منهما يقوم على الحد الفاصل بين الحضارتين المتداعية والناشئة(١٢).

ولما كان مذهب الأفلاطونية المحدثة لم يشكل الفلسفة العربية الإسلامية الحقيقية، إذ كانت المذاهب الفلسفية للفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة غير معبرة تماماً عن الحضارة الإسلامية، وغير متفقة تماماً مع الدين، ولذلك كانت ضعيفة الأثر فى ازدهار الحضارة الإسلامية. بينما كانت مذاهب أخرى، وخاصة مذاهب المتكلمين، أكثر قوة فى التأثير فى ازدهار الحضارة الإسلامية، لأنها كانت معبرة عن واقع تلك الحضارة ومتفقة مع الدين. ولذلك قال المستشرق الفرنسى أرنست رينان: «إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية ينبغى أن تُلتمس فى مذاهب المتكلمين»(١٣). لذلك فإنه إذا كانت الفلسفة العربية المعاصرة هى الفلسفة الوجودية فإنها ستكون غير نابعة من الواقع الحضارى العربى المعاصر، ولن تكون مواكبة لازدهار هذه الحضارة. بل لابد أن تظهر إلى جانبها فلسفات أخرى.

وطبقاً لذلك، فإننى أستطيع أن أقول إن المذهب الوجودى لا يصلح أن يكون فلسفة عربية معاصرة تعبر عن روح هذه الحضارة المنشودة وتواكبها فى ازدهارها المرتقب.

ولكن هذا لا يعنى أنى أنكر إمكان قيام مذهب فلسفى وجودى عربى معاصر، ولكن

سيكون وجوده هامشياً إلى جانب فلسفات عربية معاصرة أخرى مقترحة مثل «الجوانية» التى دعا إليها الدكتور عثمان أمين أو «التعادلية» التى دعا إليها توفيق الحكيم، وهى فلسفات لم توف حقها حتى الآن من التأصيل والتعميق والتنظير والدراسة.

١٠- **تعقيب:**

هكذا تحدثت فيما سبق عن موقف الدكتور بدوى، وهو أحد عمالقة الفكر العربى المعاصر، من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى.

وإذا كنت قد أشرت إلى اتفاقى معه في بعض المواضع، فإن اختلافى معه فى مواضع أخرى لا يعنى أنى أنكر قيمة فكره فى وضع الدعائم الأساسية لفكرنا العربى المعاصر. إذ إن معالم هذا الفكر لا يمكن أن تتحدد بدون مثل هذه المناقشات.

وبعد ..

فلعلى أكون - بهذه الدراسة المتواضعة - قد كشفت عن جانب هام من جوانب فكر بدوى المتعددة. هذا الجانب الذى يكاد أن يكون مهملاً من قبل الباحثين والدارسين فى مجال الفكر الفلسفى عموماً، وفى مجال الفكر الفلسفى العربى خصوصاً.

(١) انظر القائمة الكاملة لأعمال الدكتور عبد الرحمن بدوى فى: مجلة «أدب ونقد» التى تصدر فى القاهرة، العدد رقم ١٠٠، ديسمبر ١٩٩٣، ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) دكتور عبد الرحمن بدوى: (تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى) ، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، التصدير.

(٣) دكتور عبد الرحمن بدوى: (دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى)، وكالة المطبوعات - دار القلم، الكويت - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٩٧٩، فى ٢٣ - ٢٩.

(٤) يعتبر المرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد، فيما أعلم، أول مفكر عربى معاصر تحدث عن هذا الموضوع، وذلك فى كتابه «أثر العرب فى الحضارة الأوروبية».

(٥) انظر بصفة خاصة:

عباس محمود العقاد: (دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٤٩ وما بعدها، مقال بعنوان «تصوف إقبال من الهند أو من الإسلام».

(٦) دكتور عبد الرحمن بدوى: (الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى)، وكالة المطبوعات - دار القلم، الكويت - بيروت ١٩٨٢ص ٧١ وما بعدها، مقال بعنوان «أوجه التشابه بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى».

(٧) انظر: (الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى) ص ٩٩، ١٠٦.

(٨) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٩٩.

استدراك: هل يرى الدكتور عبد الرحمن بدوى أن المذاهب الصوفية ـ فى ذاتها ـ لا قيمة لها ولا ثراء فيها إلا إذا أضفينا عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودى؟ هذا ما أفهمه من كلامه هنا، وهذا ما أختلف معه فيه.

(٩) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٩٩ - ١٠٠.

(١٠) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ١٠٦.

(١١) عن موضوع الموت عند الصوفية انظر:

دكتور إبراهيم محمد تركى: فلسفة الموت عند الصوفية، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا ١٩٩٤.

(١٢) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٨.

(١٣) أورده: الشيخ مصطفى عبد الرازق: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٢.

بدوى واكتشاف العناصر الوجودية فى المذاهب الصوفية

* د. حسن حمّاد

قسم الفلسفة ـ آداب الزقازيق

تمهيد: القراءة الوجودية للتراث:

هناك قراءات مختلفة للتراث: هناك قراءة ماركسية، وأخرى بنيوية، وقراءة وجودية، والأخيرة تعنى قراءة وتفسير التراث استنادا إلى مقولات الفلسفة الوجودية الغربية. وقد يعترض بعض النقاد على مثل هذه القراءات بوصفها نوعاً من الفهم المتعسف لهذا التراث، ونقلاً لأفكار من بيئة وظروف غريبة إلى بيئة وظروف مغايرة، بكل ما ينطوى عليه ذلك الأمر من مخاطرة نظراً لتمايز واختلاف البيئتين. وبرغم أن دافع هؤلاء النفقاد يكون - فى غالب الأمر - الخوف على التراث من أن يفتقد أصالته وتميزه ونقاءه، إلا أننى أعتقد أن الدافع المستبطن فى وجدانهم الفكرى هو حساسيتهم وكراهيتهم لكل ما هو غربى وحداثى سواء كان وجودياً، أو ماركسياً، أوبنيوياً.. إلخ، ويؤمن كاتب هذه السطور أن التراث ليس ملكية خاصة لأحد، وإنما هو ملك للإنسانية وللتاريخ وبوسع أى كاتب أو مفكر أن يقرأ هذا التراث بعيون وجودية أو ماركسية لا ضير فى هذا. فالنص التراثى نص مفتوح بل إنه يتحمل عدة أوجه ويمتلك عدة أبعاد، ويستطيع أن يتفاعل بآليات مختلفة مع ظروف الواقع المتغير. وهذا ما يخلق حياة وتواصلا داخل النص، وإلا تحول النص إلى «تابو» أو جسد ميت، أو كما أسميناه فى مقال سابق «التراث الجثة»(١)، ثم إننا لا ننسى أمراً آخر، وهو أن فكرة النقاء الثقافى أو الحضارى فكرة وهمية لا تقل عن زيف فكرة نقاء الجنس أو العنصر، فهناك تلاقح متبادل بين مختلف الحضارات يجعل هذا الادعاء يسقط فى العنصرية والنزعة الشوفينية الضيقة.

من هنا نرى أن النص التراثى نص مفتوح تماما ويحتمل التأويل، ولكل مفكر مطلق الحرية فى أن يقرأه بأى منهج يشاء طالما أنه يستطيع أن يكتشف فيه العناصر والأبعاد التى تؤكد رؤيته الخاصة. وفى هذه المقالة سأحاول أن أتتبع محاولة د. عبد الرحمن بدوى فى الكشف عن ينابيع أو جذور الوجودية داخل التراث الصوفى، وأظن أن هذه المحاولة تكشف عن قدرة إبداعية عالية وجرأة فكرية هائلة لا يمتلكها سوى مفكر كبير فى قيمة وقدر د. بدوى.

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن د. بدوى من أكثر المفكرين الذين منحوا الوجودية اهتماما خاصاً، يتجلى هذا فى ترجماته ومؤلفاته ومبتكراته، والوجودية ليست كما يحلو للبعض أن يختزلها بوصفها «تقليعة فكرية» ظهرت بعد الحرب الثانية، وإنما هى فلسفة

تبحث بشكل أساسى أزمة الوجود البشرى من خلال التركيز على بعض القضايا مثل الموت، والوجود الإنسانى، والعدم، والحرية، والقلق، والاغتراب، والعذاب الإنسانى، والمشاعر، والسأم... إلخ، وهى كلها قضايا كانت ولازالت تطارد الإنسان منذ بداية الخليقة وحتى عصرنا الراهن، من هنا فإن الوجودية ليست هى فقط ابنة هذا العصر، وإنما هى ابنة الإنسان، ومن ثم فالوجودية لن تموت برغم كل دعاوى هواة دفن المذاهب والفلسفات.

التصوف والوجودية: اوجه التلاقى والاتصال:

يرى د. بدوى أن التصوف والوجودية يلتقيان من خلال ثلاثة وجوه: المبدأ، والمنهج، والغاية، ولنتناول ذلك بشىء من التفصيل...

١ - التاكيد على الوجود الذاتى (الإنسانى).

نقطة بداية كل من الوجودية والتصوف هو الذاتية، فالنزعة الصوفية «ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسى الفردى، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصفه الوجود الحقيقى، كما تقول النزعة الوجودية تماماً»(٢).

إن الصوفية تقوم على مذهب الذاتية، أى أنها لا تعترف بوجود حقيقى إلا للذات، الذات المفردة، ولهذا ليس للوجود الخارجى عندها إلا مرتبة ثانوية، ومن ثم كانت مراتب السالكين فى طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود، وهذا الترافق يعنى إحلال الوجود الذاتى شيئا فشيئاً محل الوجود الفيزيائى أو الخارجى، وهذا ما يقصده الصوفية بمصطلح «التجريد» وهو على حد تعبير ابن عربى: «إماطة السِّوى والكون عن القلب والسر» (٣)

والمعنى الذى يقصده ابن عربى هنا هو التحرر من الوجود غير الذاتى: كالآخرين والأشياء، والعالم، حتى يتلاشى كل شىء ولا يبقى غير الذات وحدها بمسئوليتها الكاملة.

وقد ارتبطت هذه النزعة الذاتية بنوع من العزوف عن الحياة الاجتماعية، فقد ذكر «الشهرزورى» أن الشيخ «السهروردى» كان يبدى احتقاراً لكل مظاهر السلطان والمتع الدنيوية، وكان فى بعض الأحيان يرتدى ثوباً واسعاً طويلا وعمامة زاهية الألوان، وأحيانا يبدو فى ثياب مهلهلة، وكثيرا ما كان يرتدى خرقة الصوفية، وهذا النوع من عدم الاكتراث بالحياة الاجتماعية كان ينبع لديه من استقلال ذاتى مطلق(٤).

ويعثر د. بدوي على أنقى تأكيد لدعواه من خلال فكرة «الإنسان الكامل» التي تعتبر من أهم مقولات الصوفية. وفكرة الإنسان الكامل ورد ذكرها في مؤلفات ابن عربي من خلال مقولة «الإنسان الأسمى»، ثم ظهرت في كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سنة تقريبا، هو كتاب «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم الجيلي (المتوفى عام ١٤١٠م)، والكتاب الأخير لا يفعل شيئا سوى أنه يقدم عرضاً أوجز وأعم لفكرة ابن عربي عن الإنسان الكامل(٥).

والإنسان الكامل كما يعرفه «الجرجاني»: «هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية و الجزئية». ومعنى هذا أن الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي الوحيد. والقول بوحدة الوجود يقتضي رد الوجود إلى الله، ورد الله إلى الإنسان الكامل، وبالتالي ينتهي إلى رد الوجود كله إلى الإنسان وتلك أعلى درجات الذاتية.(٦)

ويماثل د. بدوي بين فكرة «الإنســان الكامل» في التـصـوف وفكرة «الأوحـد» لدى كيركيجور، فالصفات التي يخلعها كيركيجورعلى «الأوحد» تناظر الصوفي الكامل لدى المتصوفة، فالأوحد يحيا في ذاته وحدة هائلة، فهو صامت كالقبر، هادئ كالموت. الوحدة وطنه الحقيقي، والصمت هو مصدر نشوته المستمرة، إذ من خلال هذا الصمت تنمو الحياة الداخلية حتى تبلغ مرتبة البكارة، والطهارة الأولى، والمعنى الأعمق للأوحد هو شعوره بأنه فريسة أو ضحية، وبالتالي فعليه أن يحقق الاستشهاد وأن يشعر دائما بالمثول أمام الله. أو كما يقول كيركيجور: « أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك.. وحيداً مع ذاتك أمام الله»(٧).

وكل هذه الصفات التي يخلعها كيركيجور على الأوحد تنطبق على الأوصاف التي يقول بها المتصوفة، فقد مجدوا الصمت بنبرات حادة لا تقل عن تلك التي نجدها لدى الفيلسوف الغربي، كما أنهم تغنوا بالخلوة جعلوها شرطاً للحياة الصوفية، وذهبوا إلى أن الصوفي فريسة، فريسة الحق، وهذا ما عبر عنه الحلاج بكلمات مخضبة بلون الألم والعذاب: «على دين الصليب يكون موتي»(٨). وفي قوله أيضـا: «أعلم أن الله تعـالى أباح لكم دمي فاقتلوني.. اقتلوني تؤجروا وأسترح.. ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي».

ولا يكتفي د. بدوي بإظهار عملية التماثل والتشابه بين فكرتي الكامل والأوحد، ولكنه يواصل محاولته، فيبحث عن أوجه التلاقي أيضا بين بعض المفاهيم التي تتكرر في المذهب الوجودي مثل : سبق الوجود للماهية، والقلق، والعدم. والأحوال عند الصوفية، وأعتقد أننا

لسنا بحاجة إلى الوقوف حيال هذه المفاهيم، ونحيل القارئ إلى كتاب د. بدوى للإلمام بالتفاصيل.

٢ ـ المنهج:

يرى د. بدوى أن العصب الرئيسى للفلسفة الوجودية أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست ـ كالفلسفات الأخرى ـ مجرد تفكير فى الوجود، والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها فى تجاربه الحية وفى مواقفه الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثانى، فهى تأمل مجرد للحياة من خارجها، ودراسة للوجود من حيث هو موضوع. من هنا بوسعنا أن نعثر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الوجود بوصفه تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور. ونذكر منهم ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ سقراط فى العصر اليونانى، والحلاج و السهروردى والتوحيدى فى العصور الوسطى. وبسكال وكيركيجور فى العصر الحديث.(٩)

وقد توقف د، بدوى عند أبى حيان التوحيدى فى تحقيقه لكتاب «الإشارات الإلهية» بوصفه منتمياً لهذا التيار المتسع الذى لا يمارس التفلسف بوصفه فعلا عقليا مجرداً، وإنما بوصفه تجربة حية معاشة، وأسلوب الكتاب كما يصفه د. بدوى : «... بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدى، وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصى.. وهذا الاستقلال الروحى دليل قوى على النضوج وغنى التجارب فى حياة يستمر منحى التطور فيها على نحو مطرد» .(١٠)

ويمكن لنا أن نضيف إلى ملاحظات د. بدوى أن كتاب «الإشارات» يلتقى فى عدة أوجه مع كتاب كيركيجور: «الخوف والقشعريرة»، وأيضاً مع كتاب بول تيليش «زعزعة الأساسات»، فكل منهما يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منهما يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهما أيضا صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة فى الانعتاق والخلاص، لكن دون تجاوز لجدران الذات.(١١)

ويتخذ د. بدوى من كيركيجور ـ بشكل خاص ـ دليلا على التشابه مع متصوفة الإسلام، فيشير إلى أن المنهج الذى بدأ منه كيركيجور تحليلاته الوجودية هو الاعتماد على القصص الدينى فى تفسير الوجودية وهذا بعينه ما فعله صوفية الألم، وبخاصة الحلاج والسهروردى وابن عربى. فالحلاج قد تمثل حياة المسيح فراح يحياها وجودياً ويعبر عنها

فى صورة إجمالية يمكن أن تصلح أساساً لتحليلات وجودية، ويمتاز الحلاج عن بقية الصوفية المسلمين - فيما عدا السهروردى إلى حد ما، وابن سبعين إلى حد كبير - بأنه استطاع أن يحيا فلسفته تماماً كما فعل كيركيجور، فلقد أراد الحلاج أن يجعل فلسفته وجوداً، أى أن يحيا أراءه، ويكون فى تجاربه الحية تصويراً لمذهبه فى الوجود. من هنا يصعب علينا فصل حياة الحلاج عن فكره، فقد حى ما قال وقال ما حى.(١٢).

وما يقال عن الحلاج يقال - إلى حد ما - عن السهروردى أيضا، فهو مشارك فى الفلسفة الوجودية، كما يشير إلى ذلك « هنرى كوربان» فى دراسة بعنوان: «السهروردى الحلبى، مؤسس المذهب الإشراقى»(١٣).

أما عن ابن سبعين فهو شخصية غريبة وشائقة بأقوالها وأفعالها، وخاصة فعلها النهائى الحاسم الذى قضت به علي حياتها، فمسلكه يمثل قراراً وجودياً من الطراز الأول، ونعنى بذلك انتحاره بقطع أحد شرايينه، وهو عمل إرادى واع يصعب أن نجد له مثيلا فى تاريخ الفكر العربى(١٤)، ولعل الموقف الوجودى فى واقعة انتحار ابن سبعين يذكرنا بمفكر وجودى آخر هو التوحيدى الذى اختتم حياته بموقف عبثى وعدمى تماما هو إحراق كتبه فى آخر عمره، ويبدو أنه أحرقها «لقلة جدواها» كما يقول ياقوت فى «معجم الأدباء»(١٥).

٣ - الغاية:

الحق أن د. بدوى لم يشر بشكل مباشر إلى الغاية المشتركة لدى كل من الوجودية والصوفية، ويبدو أن الكلام عن الغاية متضمن فى المبدأ الذى ينطلق منه كلا التيارين، وهو تأكيد الذاتى فى مقابل الموضوعى، وبوسعنا أن نبلور هذا الهدف فى عبارة موجزة هى: إنقاذ الفردية الإنسانية»، إن كلا من الوجودية والصوفية يقومان على هذا المبدأ: إنقاذ الفرد. وإن كانت الوجودية الملحدة لها موقف مغاير تماما للسياق الذى يعالج فيه د. بدوى الموضوع، أعنى أنهم يقولون بأن خلاص الإنسان يكون بمقاومة الخضوع لأى حقيقة متعالية، بل إنهم يقيمون صراعاً بين الله والإنسان، إما الإنسان أو الله. غياب الإنسان معناه حضور الإله، وغياب الإله معناه حضور الإنسان (١٦).

وقد أشار د. بدوى - وإن كان بصورة عارضة - إلى وجود تيار فكرى وإلحادى سابق للتيار الوجودى الملحد فى الغرب، وهو جماعة الشعراء المعروفة باسم «عصابة المُجّان» على حد تعبير ما جنها الأكبر «أبو نواس». فنزعة العبث والشك السارية فى فكرهم يُقصد منها

كما يقول بدوى: «... السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي يشعر بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما فوق أرضي، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثا أن أكد (بشار) لصاحبته (عبدة) أنه «من لحم ودم» أي أنه كائن حي عيني يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض، أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذبا أو هيكلا نورانيا مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعي المتدينون.» (١٧).

ألا تذكرنا إشارات د. بدوى تلك بما قاله الفيلسوف الوجودى «وانامونو» فى تعريفه للفيلسوف الوجودى عندما ذهب إلى «.. أن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام، وهو يخاطب أناساً من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، وبلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذى يتفلسف» (١٨).

عموما فإن د. بدوى فى تأكيده على دور التصوف - أو إن جاز التعبير (التصوف الوجودى) - فى إنقاذ فردية وإنسانية الإنسان يعتمد بصورة أساسية على فكرة «الإنسان الكامل»، فهذه الفكرة - فى رأيه - تجعل من الإنسان مركز الكون، ومن أهم الفلاسفة الذين قالوا بهذه الفكرة محيى الدين بن عربى، خاصة فى كتابيه «عقلة المستوفز»، «فصوص الحكم». ففى الكتاب الأول. وضع بابا خاصاً عنوانه: «باب الكمال الإنسانى» وقال فيه: «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفا، جمع فيه معانى العالم الكبير وجعله نسخة لما فى العالم الكبير، وجعله نسخة لما فى العالم الكبير ولما فى الحضرة الإلهية من الأسماء..» (١٩). وينتهى د. بدوى من تحليل هذه النصوص وغيرها إلى «.. أن الإنسان لم يمجد بل ويؤله بقدر ما ظهر فى الفكر العربى وبخاصة عند ابن عربى ومن تبعه» (٢٠).

أيا كان الأمر فإن الأمر المؤكد هو أن تمجيد الفرد لدى الصوفية يعتمد - بشكل أساسى - على التوحد بقيمة مطلقة هى الله، ويبدو أن هذا الأمر جعل د. بدوى مضطراً إلى أن يتكىء بصورة أساسية على نصوص كيركيجور، ولا يلجأ إلى غيره من فلاسفة الوجودية إلا فيما ندر.

تعقيب:

وبعد هذا العرض الموجز لقراءة د. بدوى الوجودية للتصوف، يبقى السؤال: ما الفائدة التى يمكن أن نجنيها من وراء اكتشاف العناصر الوجودية فى فكر المتصوفة، وإلى أى حد كانت تلك المجادلة صائبة؟

الحق أن هدف د. بدوى من وراء إظهار العنصر الوجودى فى التصوف الإسلامى هو الكشف عن النزعة الإنسانية الكامنة وراء هذا الفكر، والتأكيد على تمجيد المتصوفة للإنسان بوصفه الهدف والغاية، ولا شك أن مثل هذا الفهم يمكن أن يقرب التصوف من الواقع الإنسانى المعيش ويخلق حواراً من التواصل والتقارب بين هذه التجربة الوجدانية الخاصة والتجربة الإنسانية بشكل عام ويبدو أن د. بدوى قد استشعر فينا هذه الحيرة، فقدم لنا إجابة مؤداها أن هذه الدراسة لها هدفان؛ **الأول**: «أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونضفى عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودى الحديث، حيث تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية» **الثانى** : «أن يكون فى هذه الدراسة.. نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودى العربى الذى نودأن نجعل منه فلسفتنا الجديدة فى الحياة والوجود، ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركيجور ومن إليه ممن يعرفون بآباء الوجودية الأوروبية. وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولا من تاريخنا الروحى».

أما الشق الثانى من السؤال: وأعنى به إلى أى حد كانت هذه المحاولة صائبة؟ فالحق أن محاولة إيجاد صلات قربى وتشابه بين فكرين ينتميان إلى زمنين وبيئتين مغايرتين لينطوى على قدر هائل من المخاطرة والجهد والإبداع، وكأى مخاطرة لابد وأن تحمل فى داخلها إمكانات إيجابية وأخرى سلبية. وأظن أن د. بدوى كان موفقاً إلى حد كبير فى تلمس أوجه الشبه والتلاقى بين فكر كيركجور بوصفه الوجودى المؤمن، والنزعة الصوفية لدى الحلاج والبسطامى والسهروردى. مثلما كان موفقا أيضا فى العثور على أوجه التماثل والمشابهة بين شخصية التوحيدى وكافكا. إلا أنه لم يكن موفقا إلى حد ما فى تلك الاقتباسات التى كان يلجأ فيها أحيانا إلى بعض الفلاسفة غير المتدينين، مثل هيدجر مثلا، لأن طبيعة الفكر الهيدجرى تباعد بينه وبين النزعة الصوفية لدى متصوفة الإسلام.

ومع ذلك فإن هذا النقد أو هذه الملاحظة لا تقلل من شأن تلك المحاولة الإبداعية التى

قام بها هذا المفكر الكبير، ونحن اليوم فى أمس الحاجة إلى مثل تلك التحليلات والرؤى الحديثة التى تعلى من شأن كل ما هو مهمل ومستبعد ومهمش فى تراثنا العربى الإسلامى، وأعتقد أن هذا هو الطريق الوحيد للتحرر من هذا الموات الذى يرين على عقولنا ومن التبلد والسكون الذى اعتدناه من تقديس سلطة الماضى، والركون إلى الحلول الجاهزة، والاعتماد فى مساجلاتنا الفكرية على إرهاب الخصوم بالنصوص، والسقوط فى وهم كبير اسمه امتلاكنا للحقيقة!!

الهوامش:

١ - أنظر مقالنا: سؤال الهوية، مجلة «سطور» العدد الأول ديسمبر ١٩٩٦ ص ٢٨.

٢ - د. عبد الرحمن بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٢، ص ٧٤.

٣ - مقتبس من المرجع السابق، ص ٧٤.

٤ - د. عبدالرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار سينا، الطبعة الثالثة ١٩٩٥، ص ص ١٥٦ ١٥٧.

٥ - د. بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦، ص ص ٦٧، ٦٨.

٦ - د. بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى، ص ٧٥.

٧ - المرجع السابق: ص ٦٧.

٨ - المرجع السابق نفس الصفحة.

٩ - المرجع السابق: ص ص ٧٦ - ٧٧.

١٠- د. بدوى دراسات فى الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣، ص ١٥.

١١- د. بدوى: مقدمة كتاب «الإشارات الإلهية» لأبى حيان التوحيدى. وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٤.

١٢ - انظر مقالنا: الاغتراب عند أبى حيان التوحيدى، دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودى، مجلة (فصول)، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥، ص ٦٩.

١٣ - د. بدوى، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص ص ١٠٢ - ١٠٣.

١٤ - قام د. بدوى بترجمة هذه الدراسة فى كتابه «شخصيات قلقة فى الإسلام» ص ١٤٧ وما بعدها.

١٥ - د. بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، ص ١٠٤

١٦ - د. بدوى : الإشارات الإلهية ص ص ٢٢ - ٢٣.

١٧ - انظر كتابنا: (الإنسان وحيدا، دراسة فى مفهوم الاغتراب فى الفكر الوجودى المعاصر)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة مكتبة الشباب العدد ٣٩، ص ٧٢ وما بعدها.

١٨ - د. بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، دارسينا، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ص ١١

١٩ - Quoted: fohn Macqusrie : Existentiolism. Penguin Book. N. Y. 1973. P2.

٢٠ - د. بدوى: الإنسان والوجودية فى الفكر العربى. ص ص ٤٣ - ٤٤.

٢١ - المرجع السابق: ص ٤٩.

المذهب الإنسانوى العربى
فى فكرنا التأسيسى
وفى القطاع الفلسفى الراهن

د.على زيعور
أستاذ الفلسفة
الجامعة اللبنانية

مدخل: الإنسان عينهُ فلسفة متجدِّدة ومقصد العلم ومعنى المعانى

أعْمومات، طرْح الهَم فى بعديه المادى (مستويات العيش) والنظرى (نداءات حقوق المواطن):

ربما يكون الإنسانُ فى عادات تفكيره المتغيِّرة، ومن حيث هو القيمة الكبرى والغاية القصوى، أبرز منطلق، ثم أحد أبرز مقاصد هذه الموسَّعة [١]، منذ ظهور الجزء الأول منها فى نهاية السبعينيات، فهو الكائن العظيم، والقاصد والمقصود معاً، والوجود الموضوعُ ـ باستمرار ـ على المحك، أو كفرض للتساؤل والهَم، ومما نحذر منه، أو نضعه أمام الوعي والفكرنة، اعتبار النظر فى الإنسان ترفا أو عقيماً أو مذهبا قديماً مغلقا: فالإنسانوية نظر متجدد غير متوقف، ومشروع نافع وضرورى، ومهمة حية مطروحة لا تتحقق مرة واحدة، ولم تتخصص بحضارة أو بفلسفة أو بدين. كذلك فنحن ، ومنذ هذه البداية ، نعتبر الإنسانوية قراءة مستمرة لذاتها، وخروجا مستمرا من ذاتها توخياً لعدم الوقوع فى الاكتفاء الذاتى والبلادة؛ من هنا يتأتى نقدنا الاستيعابى التثميرى، فى الفكر العربى المعاصر، لمعنى الإنسانوية الراهن أو لحقيقتها المحينة، ثم المستقلة، فى نسق «الحضارات القوية المتحالفة» تحت اسم : حقوق المواطن[٢] المنغرسة فى شروط مادية اقتصادية غير معادية أو غير جارحة.

يبتعد الموقفُ الراشدُ عن القول بالإرادة المطلقة (المنفلتة، الكاملة) للإنسان ، وعن اللامشروطية للحرية؛ كما يتجاوز الموقفُ الراشد أوهاما تغذى القول بالموضوعية المطلقة المنفصلة تماماً عن كل ذاتانى، وعن الإمكان والحقل ، عن البنى واللاوعى والتشكل الاجتماعى أو النمط المادى والعوامل البيئية المسبقَة... بكلام يوضح الواضح، إنّ ذلك الموقف رافض للرخاوة أو للتفاؤلية الساذجة التى تجعل الذات كلية الحضور والقدرة، أو تؤسسُ المعرفة على الذات والعقل والإرادة الحرة.

أين الطريق؟ كيف نصل إلى حيث لا تتحكم ديناميات المجتمع القاهر والمنغلب بالإنسان؟ الإنسان فى مجتمعات غير مشتركة ومساهمة فى سباق الإنتاج والتفكير،

أو السلع والثورات، محتاج للتأنسن، وللتوكيد الذاتي ضد المسبَّقات أو المعوِّقات للتفكير الحر ولتعميق الإنساني في الإنسان والعلائق. لا أحد كالإنسان في تلك المجتمعات مدعوٌ لأن يحارب ويرسِّخ: لأن يحارب القواهر، ويرسِّخ مايصقل صياغة الذات وفق خصائص الصحة النفسية، والعقلية المنتجة، والشخصية السوية الابتكارية.

أ ـ الإنسانوية والإنسان في الفكر العربي الإسلامي، قراءة بدوى

١ ـ قراءة التراث بعين الإنسانوية [المذهب الإنساني]، خصوبة محاولة عبد الرحمن بدوى:

شهدنا، في جلسة سابقة، تأثيم قراءة بدوى ثم إماتتها. في هذه الجلسة سنشهد إعادة إحيائها بقتلها؛ أو بعد قتلها. سنلاحق بذورها التي بعد أن ماتت وانغرست في التراث الفلسفي أينعت وأحيت. فنحن نحترمها ونباركها، لأننا نتغذى بنسفها، نتأسس عليها ونراكمها؛ وننتقدها كي نتملكها ونستوعبها ونستكشف مجالاتها واحتمالاتها.

نحن إنْ رفضنا فكريات بدوى، المعادية للعلم والعقلانية، فلكي نستدل على الطريق. لم تكن فلسفته الطريق، لكنها كانت ضرورية للإرشاد إلى ما تكون الطريق، وإلى ما يجب أن نكون ونرى ونفعل. نظرته علمتنا، أرشدتنا إلى نقائضها. فمعظم نقائض ما قالته الوجودانية العربية هو المتبقي، والمنعش، وسقطاتها نوَّرتنا.

٢ ـ نزعة التنوير ليست مفقودة في التراث، من ممثلي الإنسانوية العربية الإسلامية:

توجد نزعة التنوير في الإسلام عند عصابة المجّان (بشّار، أبي نواس). ثم كان هناك، من جهة ثانية، في الإسلام من استشهد في سبيل الحرية (صالح بن عبد القدوس)، (ابن المقفع)، وكذلك فالذين قالوا بأن الإنسانية تتقدم باستمرار كثيرون: جابر ابن حيان، المذاهب الغنوصية، الاتجاهات الإسلامية الباطنية، وأتباع المذهب الطبيعي. لقد وُجد تيارٌ لم يكن خفيف الشأن يدعو إلى التقدم، ويرفض المقولة التي ترى أن المُضي في التقهقر، ويؤمن بقدرة العقل على الاستغناء عن الأديان، ويدعو

للمساواة بين الأمم والأعراق.

٣ - انطلاق الإنسانوية المحدثة من التراث والحداثة معاً:

ليس بدوى ذلك الفيلسوف الدارس للوجود، وبتوافق مع الفلسفة الوجودية في العالم فقط، إنه أكثر وأوسع. فحصره في ذلك الميدان إقفالٌ له، وتضييق لآفاقه؛ وتكمن في تخصصه، وهو تخصُّصٌ في الفكر العربي الإسلامي، قوته وإشعاعه. من السوى أن نتخصص في فرع، وإن كان غير ضخم، من فروع الفلسفة؛ بذلك قد يحصل التطور والاغتناء. ومن السويّ أيضا، بل من الواجب الواضح، الانكفاء على تراثنا الفلسفي نعمل فيه النقد والاستيعاب، وننطلق من خصوصيات حضارتنا والتركيز على الإنسان في وضعه الراهن وفي مآله. يمضي بدوى من الفكر الوجودي المعاصر، ومن الوعي بالتراث العربي والإسلامي؛ هو لاينطلق من دراسة الإنسان العربي الراهن في مجتمعه وتاريخيته: انتهض من التراث الفلسفي، وحرّك كل القطاعات الفلسفية التي هي من خصوصيات الفلسفة عندنا، أي أنه نَظَّر في التصوف، وعلم الكلام، والمنطق، والإلهيات، والحكمة العرفانية، والحكمة، والفكر الديني ... كل هذه تشكل الفسلفة بمعناها التراثي العربي الإسلامي، أو إذا أخذنا بذلك المعنى فهي، كما قلنا تكراراً، غنية؛ لم تتوقف عند ابن رشد بل استمرت حية فاعلة في جامعاتنا القديمة: القرويين، الزيتونة، الأزهر، النجف، ومراكز التعليم الديني الكبرى في البلاد الأخرى الإسلامية غير العربية.

ماذا فعل بدوى، وكيف؟ أي أين فكر ونَظر؟ ماذا كان وكيف كان خطابه إلى: «من يعْقلون»، ومن «يبُصرون» و«أولى الألباب».. وخطابه الفلسفي، في المعنى العربي الإسلامي للفلسفة، هل هو منفصل عن خطابه الفلسفي الذى نراه تحتْ اسم الوجودانية العربية؟

هنا يُقرأ بدوى كمَن لا ينطلق من تيار أجنبي، ولا من فيلسوف معيَّن أو وجداني. نقرأه الآن من حيث إنه يتحرك داخل الفلسفة العربية الغرارية، وينتمي إلى تيار منها أو يبرز قطاعا من قطاعاتها المتداخلة، أو يُحيي بعض مجالاتها ويغذيها. كما أننا نحاول أن نقرأه في أحكامه التعميمية على الفلسفة العربية الإسلامية، وفي نظرته

للإنسان العربى وفضائه أو مساره الحضارى، وفى تصوره الشَّمَّال للفكر العربى، و«العقل» العربى.

٤ - منطلق متين، ومسار معافى متزن:

لم يُخصِّص عبد الرحمن بدوى دراسة منفردة لمعالجة الشخصانية فى حد ذاتها، أى من حيث هى مذهب شاع فى الفلسفة واحتل مكانة بين النظريات الفلسفية المعاصرة. لقد كانت الوجودانية، والقيميات، والإنسانوية، والظاهراتية، والوضعانية المحْدَثة، والماركسية، إلخ . نظريات جاشت واضطرمت فى الفكر الفلسفى، إنْ فى العالَم أم فى الخصوصى الثقافى العربى، والشخصانية فى مفكرنا العربى ليست فقط مزدهرة عند الحبابى الذى رَبَطَ جهوده بها؛ فهى أيضا موجودة عند عبد الرحمن بدوى الذى ـ فى الجانب الثانى من شخصيته الفكرية ونشاطه الفلسفى، أى من حيث هو مؤرخ ومؤصل للفلسفة فى الذات العربية ـ قدَّم دراسات ثمينة أصيلة فى مجال النزعة الإنسانية [الإنسانوية، الإنسانانية] داخل الفكر العربى الإسلامى(٣). ولقد كان هذا النوع من الدراسة، فى تحليلنا للفعل الفلسفى، أنفع تأثيراً وأصدق مقالاً. ذلك أن الانتهاض من الواقع التاريخى، أو من السياق الثقافى الاجتماعى للإنسان العربى هو الطريق الأوعد والمنهجية الأسلم أو الرؤية المعافاة والموسَّعة للمجالات والآفاق أو للحقائق والمعانى.

فى تناول بدوى للتيار الشخصانى، وللنزعة أو للمذهب الفلسفى فى الإنسان، هل نَفَع؟ ثم هل كانت منهجيته الفكرية فلسفيةً وأدت به إلى **منتوج صائب** أو، بكلمة أو فى، هل قول بدوى - فى الإنسانوية العربية الإسلامية - صحيح سليم؟

الجواب السهل، والذى يهوِّن أيضا مقاله، هو القفز المباشر إلى تهمة **التلفيقانية**، أى إلى أن نفتش عن عناصر تسهل علينا تقديم منهج بدوى بطريقة يبدو فيها يقطع ويجزئ ثم يظهر ويخفى، أو بطريقة يبدو فيها يُلصق مصطلحات غربية من سياق ثقافى مختلف عن سياقنا الخصوصى، أو يتعسَّف فى تمطيط المصطلحات الفلسفية العربية كى تقتبل المعنى الحديث المسقط عليها والمراد لها... بعد ذلك، وبعد تطبيق ميسر لمسبقات جاهزة فى النقد المسطح المبسط ينتقل الجواب إلى تجويز «ذَبح»

نظريات بدوى، أى إلى استصدار المشروعية والشرعية كى ننادى بأن تلك النظريات مستوردة، وأن صاحبها «وكيل بضاعة» أوروبية، ومردد لأفكار غير منتمية ومعلبة.

٥ - مجالات قراءة بدوى الإنسانوية للتراث، إعادة النظر فى المهمشين والمنسيين، استكشاف قوى أو منطلقات:

لم يكتف بدوى بأن يتدبر الوجودانية، ويُسهم - من ثم - فى إغناء تلك الفلسفة فى **«الدار العالمية للإنسان»**، ويمثل العطاء العربى فى تلك الدار عبر تلك الفلسفة تمثيلا يضاهى عطاء أمم نشيطة، ويذكر بالفعل الفلسفى أيام الكندى أو ابن رشد. بعد هذا التقدير، الذى قد يُظن أنه انفعالى أو أيديولوجى(٤)، يسجل لبدوى، تحت عنوان المجلوبات والزائنات، أنه **أضاف وعدل**: لقد أعاد بنية الوجودانية بحيث صار مذهبه مختلفاً إلى حدٍّ ما عن المعروف فى ذلك التيار داخل فرنسا. ولعل علاقة «الكينونة والعدم» بـ «الكائن والزمان» أبْهَتُ من سلطة الوجودانية الفرنسية على عبد الرحمن بدوى. بل ربما جاز، برغم المحاذير، إقامة مقارنة بين سلطة **هيديغير على سارتر**، ثم بين الأول نفسه (أو الثانى ، حتى) على بدوى. أتلك موضوعات ليست فلسفية؟ طبعاً! لكنها، أليست نافعة وتقترب من الصدق ومن لزوم أن تكون؟ بلا شك! عندنا على الأقل.

يتأسس بدوى، فى دراسة النزعة الإنسانية فى الفكر العربى، على **خصوصيات** تراثية. كما أنه **عبرّ عن لحظة تاريخية** فى الوعى الفلسفى العربى، حيث التعطش للإسهام فى الفكر الفلسفى العالمى، وللاستقلال الخلاق فى دنيا «الحكمة الخالدة» أو الحكمة النظرية التى أنتجتها «تجارب الأمم وتعاقب الهمهم». ثم إنه **لم يتراجع عن مذهبه فى الإنسان، ولم يتخل عن مذهبه الوجودى**، وعوضا عن أن يكتب المسرحيات التى تجسد ذلك المذهب، توجه إلى تبيئته وإبراز جذوره فى التراث العربى، وإلى إظهار دور الفلسفة الملتزم. وبذلك التوجه غدت أوضح من ذى قبل الحراثةُ فى الفكر الفلسفى المحض التى يجب أن تقوم - بحسب تحليلنا - مستقلة لكن مؤثرة متأثرة داخل الفكر الفلسفى العربى العام الذى سبق أن قسمناه إلى: فلسفة محضة، فلسفة متدينة، فلسفة دينية، إيديولوجيات، إلخ.. إلا أنّ بدوى - برغم أنه كان نظرياً -

دعا إلى عدم إغفال الموجودوالحيّ والحاضر أو هذا الإنسان، وليس الاهتمام بالبناء الفكرى المحكم الصياغة والأجزاء، لم يَظهر لنا أنه انصرف فعلا إلى الفعلى والأعياني والمنفرد والشخصى. لم ينكب على ما هو معاناة، وتجربة للإنسان بألمه وقلقه وتمزقه (وما إلى ذلك من مصطلحات غنى لها الوجودانيون والرومانتيكيون..) لقد بقى بدوى فى **سياج المعرفة المطلقة**، والتجريدات، أو ما هو أعم وأشمل فى الوجود وفى العقل، حيث صار عندنا مذاهب تتسع لكل شىء وتفسر كل شىء داخل كل شىء .**لم يدرس المذهب الإنسانوى عند بدوى الإنسان العربى فى مواقفه الاجتماعية** التاريخية، ولم يتدبّر علائق ذلك الإنسان العائلية والاجتماعية والمهنية، ولم يَدرس الفعل السياسى العربى ولا القيم السائدة: فكأنّه **تحصّن فى تُقْيةٍ سياسية** اجتماعية يحاربها المذهب الوجودى نفسه، والثقة أو الالتزامُ بالإنسان، وبدور عقله، وبدور الفلسفة فى التشمير والتعمير (٥)

٦- الاختلالى والمخل فى الإنسانوية العربية الراهنة وفى المذاهب القريبة منها:

تريدنا تلك الفلسفات أن نرتد إلى مقولة الحدس التى لا تحتاج لكبير عناء كى تتحول إلى عملاق، أو متغلب، أو رئيس (بطل نرجسى، عُصابى، فولكلورى). وحتى على الصعيد المعرفى [الأبيستيمولوجى]، فإن الحدس، الذى هو قابل للكثير من النقد(٦)، غير مقبول إلا داخل حدود له، يبدو عندها منتجا للمعطيات الضرورية للفكر، أو التى تكون نقطة انطلاق محدودة للتفكير، كما نقبل الحدس أيضا فى دور المستبق والمخمِّر... ومع الحدس ترد أيضا، أو تنهال، مقولات ترتد إلى **عالم الوجدانيات** والذاتانية والتأويليات . وكلها مقولات هى، على غرار الحدس، لابد أن تخضع لدور البرهان أو لسلطة العقلانية والتجريبية.

كما أنّ الشخصانية والوجودانية والنزعة الفكرية الإنسانية، فلسفات تغذيها ـ أو غذتهاـ فكرة دينية غربية التلوين، عربية النبع. لذا كان التصوف وسيطاً: لقد التجأ بدوى إلى التدين (على النحو الصوفى) كى يتبرّر أو يسند مواقفه؛ بل ويلجأ هنا العربى، لكى يعزز ذلك التيار، إلى المثالى **والفنى والصوفى** والمستسرى والفيّاوى والفكر الإيمانى (بنوعيه العقلانى والمحض). فالتأملى هو الذى، فى هذه المباحث

النظرية، يسود ويتحكم، في حين يضعف التغذي بالعلمي المحض، والعقلاني، وتحليل الظواهر العينية التاريخية، والتجريبي، والالتزامي بالإنسان والمجتمع.

وإذا وضعنا على منضدة النقدية الاستيعابية خصائص أخرى لمذهب الإنسانوية، وهي **المثالانية والنخبوية والفردانية**، فإننا - وإذْ ننطلق من فلسفة لا تنحصر بالمثالي والنخبوي والانقفال على الفرد - لا نوافق ذلك المذهب على «**نظريته**» الرخوة الهشة، المثالية والتجريدية، في الإنسان. نريد مذهباً في الإنسان يدرس الإنسان، وانجراحات الحقل، والأيديولوجيات القائمة.

لانريد تقديماً ناقصاً للفلسفة العربية الإسلامية، وللفلسفة المعاصرة عموماً. الاهتمام بالإنسان العياني منشط لوعينا الفلسفي؛ وموجه للمنهج الفلسفي وللرؤية الفلسفية صوب العلوم الإنسانية، والممارسة الفعلية، والفعل السياسي العقلاني، والدولة الديموقراطية الحرة. وحتى الحصة التي تكرّسها، داخل القطاع التراثي، للحكمة العملية، هي حصة غير بارزة بقدر ما هي كاشفةٌ لنا عن إهمالنا لذلك المجال، أو عن سوء تقدير لتلك الحكمة وعلوم الإنسان.

٧- الفلسفات الراهنة في نشاطنا الفكري الراهن. نحو الانطلاق من الإنسان المنغرس في وقائع وتاريخ أو في مواقف وعلائق:

بفعل تلك الفلسفات، جرى شبه انقلاب في الوعي الفلسفي العربي، وفي الماورائيات عموماً. فالمعروف أن الإنسان، في ثقافتنا بسلوكاتها النمطية وأفكارها الراسخة الأكبرية، ليس هو المنطلق ولا المعيار ولا الأساس والغاية. معظم **الأيسيات**[الأنطولوجيا، علم الكائن] العربية دينية، والمعرفيات [**المعرفياء**] العربية مرتبطة بتلك الأيسيات ارتباطاً خضوعياً أو وثيقاً. وتُلحَظ أيضا تلك العلاقة اللامنفصلة بين **القيميات** العربية وأيسياتنا المعهودة. إن التيار الوجودي، كالشخصانية والإنسانانية، ينطلق من الموجود أو من هذا الإنسان بوجوده العيني في هذه الدنيا، وأمام الله أو منفتحاً على الألوهية. فلا انطلاق هنا من الكينوني والماهوي في النظرة للإنسان. نتوقف لحظة لنفكر: لايريد النظر التكييفاني الشمّال الانحباسَ في مذاهب فكرية مطلقة أو شمّالة؛ يريد دراسة الإنسان المعيوش العائش

أو هذا الموجود الفعلى . إنه يمركز حول الكائن الحى هذا، وليس حول المنتوج العقلى أو حول مذاهبَ ومفاهيم كبرى مجردة.. ذلك هو خطابنا فى الإنسان. وهذا الخطاب لايقصر الإنسان على الإنسان: لايُقفل، لا يحصر أو يحاصر، فمن السديد الملاحظة هنا أن ذلك المذهب يحاور التيار الواقعى، والتيار الإيمانى؛ وهو مذهب ماتوقف فى منتصف الطريق، ولا تعب: هل يَفْتَح الوجود البشرى على ماورائيات جديدة؟ أيريد أن يلغى الماورائيات التقليدية؟ كلا! ليس المقصود هنا شيئاً أكثر من المحاورة؛ فسيبدو أن الفلسفة المستقلة عن الدين ليست، فى المجال هذا، عدوة للدين ... والأهم هو أن لامجال أيضا لإشكالية علائق الماروائيات بالإنسان العربى والإنسان عموما (ولاسيما المسلم). لا نتساءل: هل نضع الإنسان أولاً ثم الألوهية عند القمة، أم نضع الألوهية أولا بعدها ننزلق للبشرى؟ فليست جارحة للإنسان علائق الألوهية والأنوسة. إننا بحاجة إلى نظرية فى الإنسان لاتُقفله، ولاتبتره؛ أى إلى رؤية خلاقة حية لعلائق الإنسان بالله وأمام الطبيعة والمصير.

تعتبر الإنسانوية والوجودانية والقراءات الفلسفية المعاصرة الواقع والإنسان عندنا، أقدر من ناصر الاتجاه الذى، فى فكرنا الراهن، يميل من روح الآدابية باتجاه صقل المعيوش، والإنسان هذا، والعينى وما فى الأعيان. فالإنسان، فى فكرنا الراهن، هو العائد(٧) . لكن هذا العائد يفتش عن مكانة لا ينقفل فيها على نفسه، ولا يستهلك ذاته ولا ينتفخ داخل نرجسية ونُفاجية. لابد إذن من علائق غير منجرحة، وتكون حيّة ضرامية، بين الإنسان وقيمه، وبينه وبين حقله. فكل ما هو ذاتانى لا يكفى، ولايُشبع الإنسان. بعبارة أخرى، نحن لانرتد إلى التراثانية، ولا إلى الماورائيات بمعناها التقليدى أو بصيغتها وعلائقها المعهودة مع الإنسان؛ ولانرتدّ عن الإيمان بالإنسان وبعقله وحريته ومسؤليته. إننا نريد الإنسان الذى لاينقفل على وعيه أو على الآخر، ولا يَغرق فى مجتمعه، ولا يُخضعه فعل سياسى قاهر. ونريد الحقل الذى يُغذى عوامل إزهار الإنسان، ويتغذّى بعطاء هذا الإنسان الذى هو أشمولة واحدة من البيولوجى والاجتماعى والعقلى، من الواعى واللاوعى والمخيالى، من الإرادة والعقل والرمزى.

٨ - أقنْمولة، نَقصُ تضئيلِ التاريخ على حساب الإرادة والوعي والحضور:

يَحْذرُ الخطاب الفلسفي من النظرة المتبجحة للوعي والحضور والإرادة. فالتمركز حول الإنسان وحده، في مجالات المعرفة والوجود والقيم، قد يوقع في مخاطر؛ وفي الرجوع إلى أوهام البشري والتصورات النرجسية التي نبه إلى ضلالها داروِن وفرويد والمعطيات الراهنة في العلوم، حيث الرؤية التي لا تقفلنا على الاستهلاكي والمادي، بل والتي تعيد النظر في الكسبي والفيزيائي أو في السببية والمادة، والقانون.

كما أننا نَحْذر، من جهة أخرى، من مرض الإنسان بالأنانية، وبالغرور، وبالانقفال، وبالفُصْمة حيال الكون والمتعاليات. لربما يكون علينا، في كلمات أخرى ، الحذر من تلك الأنانية عند البشري، والتي تمركز حول الأنا وحدية، والتي تقصي الطبيعة وتستبدّ بالكائنات والوجود والتصلب حول الذات وحدها الآحادية والمقفلة على المطلق. ألا يلاحظ اليوم، برهاوة، أننا نرى بعض الأمم المتقدمة جداً في الصناعة والتِّقانة تستغل الإنسانوية أو مقولة حقوق الإنسان من أجل الدعاية لمصالح «الغرب» وباسم «عقلانيته»؟

يُهمنا جداً كل خطاب في الشخصية ينظِّر لها، أو يتوجه بها، كي تكون مطالبة بحقوقها السياسية الاجتماعية، ومحققة فعلا لتلك الحقوق ولما بعد تلك الحقوق؛ وكي تكون **شخصية غير اعتمادية**: تتكل على نفسها، وتثق بعقلها، وتتحمل مسئوليتها وحريتها؛ بقدر ما تنمي الكينوني وترفع مستويات الحضارة لحقلها. ويهم الفكر العربي الراهن/ المستقبلي، من جهة أخرى، كل خطاب في العقل وفي مناهجه . إذ ما تزال حتى اليوم العقلانية، أو الفلسفات العقلانية، هي الأقدر؛ لكنها ماتزال عاجزة عن تفسير قدر الإنسان، وإشكاليته أو سر هذا الموجود. وليس هذا العجز سوى المحفز، والتوتر الخلاق، والرغبة اللامشْبَعَة أبداً، والمهمة التي لاتنتهي أو الواجب الذي علينا أداؤه، وليس المعطى الذي نحصل عليه ونمتلكه.

ب ـ الإنسانوية والقول في الإنسان داخل الفكر العربي المعاصر أو في التجربة العربية التنويرية

١ - نقل المذهب الراهن في الإنسان من خطاب شاعري وقيم «ريفية» وأدبيات إلى طاقة تكييفانية:

لانريد، في هذا الكتاب، أن تبقى الإنسانوية «فلسفة» مرفَّهة ورهوانية، مترفة وطيبة النوايا، كثيرة الينبغيات، مفرطة في التفاؤل الغنائي القريب أحيانا من السذاجة والطلاء القشري للواقع وللمرغوب. لم يعالج الفكر العربي الإسلامي التأسيسي إشكالية الإنسان على النحو عينه الذي عرفته، في ما بعد في **المرحلة الحضارية الثانية** على يد الأفغاني/ عبده كشاهد أو كمثل على تجربتنا في التنوير. وذاك سوى، وغير مانع للنظر المعروف اليوم منذ **المرحلة الحضارية الثالثة** (مرحلة ما بعد التنوير الاجتهادي، مرحلة ما بعد الستينيات من هذا القرن).

يتضح جيداً أن مجتمعاتنا العربية لا تستطيع التخلي عن اعتبار الإنسان مقصداً. قد تتقبل ذلك مجتمعات بلغت فيها التقانة والثورات العلمية والتواصليةحدوداً شاسعة، إلاَّ أننا نحذر من القفز فوق تدبر الإنسان ككائن هو الأساس، ومعنى المعاني، وحقيقة الحقائق، وقيمة القيم، فحقوق المواطن، فرداً كان أو شخصاً، غير منغرسة عندنا، ولا هي مُحيَّنة مشغَّلة إلى حدٍّ ملموس. والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان عبارة عن نداءات غير مكفولة، وبلا مأمن لها في الدساتير بل وفي الواقع للفعل السياسي، وأمام قسوة الحقل والعلائق والأنظمة الخارجية المتحالفة. في رأيي، ليس النظر في الإنسان، أو ليست الإنسانوية، مذهباً جامداً؛ ولا أعتقد أن شأنها يؤدي إلى حقل الماورائيات، ولا إلى صلب فلسفة ماهوية. من هنا إمكان أن تسرِّع الإنسانوية العربية الشروط الفكرية ثم الاجتماعية التي توفر القدرة على الاغتناء الاكثر فالأكثر، عند المواطن، بالحقوق وبتطور مستويات الإنسان الكينونية والامتلاكية نزولاً عند هذه الوظيفة المعطاة للإنسانوية، نجد أن هذه الأخيرة مساعدة ـ فعلاً أو توهماً ورجاءً ـ على العلاج في دنيا اللقمة والثورات العلمية والصحة النفسية للفرد والجماعة والعلائق؛ وعلى صقل النظرانية من حيث

الأسُس والمدى.

كما أنه ليس صعبا، من جهة أخرى، نقل التيار الإنسانوى من المستوى التبشيرى الطوباوى إلى حيث يغدو «علم الحال»؛ أي بحيث ينفذ إلى الواقع، ويزرع فى الاجتماعى والسياسى وفى التكييفانية المُؤنْسَنة . من هنا، ومرة أخرى،لا يُجيز الواقع والمرغوب إلغاء الإنسان فى البلد المستضعف. والغربى الذى مل الآلة والانضباط، أو التقدم والرفاه، قد يجرؤ على إعلان «موت الإنسان». فهناك تعبوا، وسئموا؛ ولا يحذر الإنسان من الاستسلام للإعلام والصورة والسلطة واللاإرادة الفردية [٨]. لكن ذلك الإعلان يفضى بنا إلى التدمير الذاتى، والانمحاء أمام الفعل السياسى المستتبع المنجرح، وإحلال المؤسَّس والمشملن والآحادى داخل الذات. نودّ التأكيد على أنّ الإنسان، فى منظور دقيق للواقع والعلائق ، مؤسس ومؤثر فى الوعى والتاريخ، فى إعطاء المعنى للوجود والحضارة، فى إمكان اللعب مع القانون والسببية والبنية والجاهز. كما نودّ التأكيد، بعدُ أيضا، على أن الإنسانوية، وهى أغنى من أُجموعة حقوق المواطن، تدعونا لتأزيمها كى نعيد قراءتها وضبطها، وكى نتغيا تعمقها وتوسعها فى الشخصية وفضائنا الاجتماعى الحضارى.

٢ – النقد الاستيعابى لخطاب القوى فى «نهاية الإنسان» و«نهاية التاريخ»:

مَرّ أعلاه أن خطاب «أمم الشمال» [الشديدة الصناعة، الدول السبع المتفوقة تكنولوجياً أو إنتاجاً] يستطيع، أو يستسيغ، التنظير فى: أ/ مقولة نهاية الإنسان (قا: نيتشه، فوكو، إلخ)؛ ب/ مقولة «نهاية التاريخ» (قا: فوكوياما[٩] ، الأيديولوجية الأميركية الراهنة)؛ ذلك لأن الإنسان، والنظام السياسى الاقتصادى، يشعر فعلا بأن الكينونى، أو الخاص بالإنسان، مفقود أو انتهى أو غاب . الإنسان يشبه البرغى فى آلة ضخمة صماء: همه الثروة والاقتناء أو الاستهلاك والتفوق ، وحاجته للمزيد فالمزيد لا ترتوى . إلا أن الأعمق هنا أن ابن ذلك العالم التكنولوجى قتلت فيه الآلة المضامين والتأويل؛ ونقلته إلى عالم من الفراغ واللا التزام بل وإلى سطحية أو نوع من السذاجة والآحادية فى النظر. فحقوق المواطن المتحققة، فى مجتمعه وحده، أضألت الاهتمام بالمجتمع والكل، بالحضارة والتاريخ، بالمعنى والحقيقة، بالآخر

والآخرين. من هنا ينبع إمكان القول بنهاية الإنسان، وبنهاية التاريخ؛ كأن ذلك الإنساني صار مُنتهيا، أو في طريقه لأن يفقد كليا كل معنى وما هو إنساني صميمي. لقد سحقته الآلة، وفككت روابطه، ولونت بالميكانيكي والدقيق والتلقائي [الأتوماتي] والتِّقاني عائلته ووجوده ومعارفه، وأقفلت عليه أو سجنته بسلطتها التي تعكس سلطة سياسية اجتماعية للمؤسسات المشملنة اللاغية للفروق والأعماق والذاتانيات.

يسهل التقاط التفسير التعليلي للقول، عند بعض الأمم، بنهاية الإنسان وبنهاية التاريخ. فعقلانية من القبيل الشائع في تلك الأمم، إلى جانب الآلة وسلطة الصورة وأنماط الإنتاج والاستهلاك والسلوك، تقود الفكر إلى ذلك القول الذي يعيدهم إلى حيث يتنرجسون ويتحكمون و«يستكبرون» بل، في نظري، إلى حيث التحول الفعلي لعالمهم وعقلهم أو لإنسانهم وتصوراتهم وقيمهم.

جـ - خطاب التجربة العربية الراهنة في الإنسان والإنسانوية: تجربة ما بعد التنوير

١ - الشائبات والجُفائي، السلبي:

المبالغة في التركيز على دور اللاوعي والمسبق (التشكّلات الاجتماعية، نمط الإنتاج، قوى الإنتاج، البنية، النسق أو النظام المعرفي..) جنوح نحو اللادقة والتعميم أو اللاسوي والاختلالي في الإنسانوية والمقال في الإنسان.

وإبدال الوعي بما هو نقيضه [عكسه، ضده، خصمه...]، والذات والحضور بما هو موضوع [غرض، غياب، اختلاف]، والمعنى والحقيقة بما هو لا معنى ولا حقيقة [اعتباطي، عبثي، مجهول، ليسي، فوضى، سديمي]، إبدال خطي ومن ثم فهو عاجز عن أن يكون جَدَلياً. والعلائقية السليمة، والمؤدية إلى النضج الانفعالي أوالراغبة بالرشدانية والتكييفانية الإيجابية، إن لم تكن علائقية تضافرية وداخل وحدة متوترة منفتحة فهي علائقية افتراسية أحادية، وطولانية انسيابية، سطحية ومسطحة، غير منحنية.

تتحرك طموحات التفكيكية، كما البنيوية والألسنية والتحليل نفس، برغبة التحرر

من الأيديولوجيات والماورائيات، من الذاتاني واللاعلمي، من التقليدانية واللغوانية، من العوائق العلميائية [الأبيستيمولوجية، العلمياتيّة] التى تَصُدّ عن الدقة وتحقيق الموضوعية وتعيين الثابت والمنضبط والمنتظم والبنية أو «الشكل الجيد» [الفَشْتَلْط]، لكن تلك الطموحات والرغبة طغت واستبدت فتحولت إلى رفع البنية (والتسميات المرادفة كالنسق والنظام واللغة واللاوعى) إلى قهر الوعى ودحض الإرادة والعامل البشرى والديمومة وتأثير التاريخى والاجتماعى. لقد تحولت البنية، كما مر هنا، وكما سنرى أكثر، إلى أيسة وفكرة ما ورائية، إلى كيان قائم بذاته أى خارج التاريخ والوعى ... بذلك نفتقد ليس فقط الإنسان؛ إننا نقع فى الآحادى والتعسف، فى المسبق والقانون الخالد، فى القيد الجاهز واللا قدرة المعرفية، فى اللاقيمة واللامعنى، فى اللا إنسان وفى ماورائيات جديدة أو مستترة، فى اللاتقدم واللاتاريخ.

إذا كانت الميتافيزيقا التقليدية، التى تدعو التفكيكية العربية إلى حذفها أو إلى نقدها، طوباوية (كسولة، غير إنسانية، ناقصة)، فإن تلك التفكيكية ضَيقت كثيراً من حدود الإنسان؛ وأقامت كومات من الصعوبات فى وجه حريته، وفى إمكان تحرره، وفى قدرته على التأثير فى التاريخ كما فى المعرفة والتحكم بالذات.

إعجاب التفكيكية العربية بعدمية نيتشه، أو بالقراءة الجديدة لهذا الناقد للماورائيات والقيم والتأويلات (١٠)، نافع إيجابى مثمر فى نقده للتأويلات وللماورائيات، للقيم والاستعارات التى تدعى أنها حقائق، لتعمية الواقع بأفكار وهمية ومنسوجات لفظية... فى كل ذلك تلتقى التفكيكية العربية مع تياراتنا الفلسفية التى تنتقد الميتافيزيقى واللغوى، الاستعمارى واللفظانى والمزيف، والقيم التى تدعى الكمال والأمثلية فى حين أنها نسيج وتصورات وأوهام وتخيلات وأضاليل بعيدة عن الحياة والواقع.

تتحرك التفكيكية، إذن، بمقولات من مثل: مقولة أن كل شىء مزيف وكل شىء مباح، مقولة اللانسجام واللاثبات، أو الفوضى والعبث واللامعنى، مقولة أن لاشىء إلاّ وهو تأويل وإعادة تأويل وتشبيه وإعادة تشبيه... فى هذه العدمية أين نجد العقل والذات، أو الحرية والتحرر، المركز والحضور؟ لا يتحرك إلا الهدم والتفكيك،

التشكيك والتقويض، فضح «الأوهام» و «الأضاليل» و «التأويلات» و«المنسوجات» و«الاستعارات».

٢ - الزائن [الإيجابي، الماكث] والناضج انفعالياً في التفكيكية العربية ومرجعيتها (التحليل النفسي):

لايُرفَض، برمته وبأسلحته، النقد العدمي؛ ولاسيما النظر التشاؤمي الذي يبضع في التفاؤلية البليدة، وفي النَّرجسة للعقل والإرادة أو للذات والحرية المطلقة. من جهة أخرى، إن الكثير من الغنائيات والرخاوة التي تغذى النظريات الكسولة في الإنسان والإنسانوية محتاجة إلى أسلحة النقد العدمي، وإلى روحية التشاؤم، التي تشد الفكر إلى الواقع والطبيعة وعلائقية الإنسان وإمكانية تكيّفه في الحقل ومع المستقبل.

إن تجريح التبجح بالحرية، وبقدرة الوعي على خلق المعنى، أو على إعادة ضبط الذات والحقيقة والتاريخ، تجريح نافع ويبقى سديداً ما دام لا يخرج إلى العدمية المطلقة؛ أو إلى الوثوقية الكاملة الكلية بأنه لا وجود للحرية أو للحضور، للذات والحقيقة والمعنى. التأكيد على اللاوعي والعلائقية المسبقة، على البنية والنسق، سديد؛ لكنه تأكيد يفقد الصوابية، ويبتعد عن النضج الانفعالي والرُّشدانية، إذا جعلنا أسطورة ووهما الوعي والحرية، الإنسان والتاريخ .... لماذا؟ لأنها ليست أوهاماً، ولا هي أساطير أو تأويلات متكاثرة، مقولات الإنسان الواعي الحر، ومفاهيم الذات والتكيفانية الإسهامية، والتغيرات المحررة الإبداعية المخطَّطة، والقيم الخلاقة.

الهوامش:

(١) راجع : زيعور موسعة التحليل النفسى الإناسي للذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ج ١٤.

(٢) سنرى أن بعض الحضارات التكنولوجية جدا، اليوم، أقامت إنسانويتها ذات البعد المادى المتين على الكسب والمنفعة وهوس الاقتناء وهُجاس الحرية الفردية وثقافة الاستهلاك.

(٣) راجع . بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧؛ كا. ع من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥

(٤) لايُغفَل هنا أن بدوى اعتُبِر فى «الأوساط الفلسفية العالمية»، عبر خدماته للنصوص اليونانية نفسها وعبر إسهاماته الوجودانية، فيلسوف العرب المعاصر.

(٥) أكد ر. برونشفيغ، مستشرق فرنسى أدار معهد الدراسات الإسلامية فى السوربون وعرف جيداً أركون وحنفى ومغاربيين كثيرين رأيى فى أن دراسة بدوى للإنسانوية العربية الإسلامية أتت دقيقة مستنفدة.

(٦) انتقدنا بشدة الاستناد إلى الحدس وحده، وحاربنا المزاعم الصوفية ولاسيما القول بالقدرة على تكرار «العالم اللدنى» عند الصوفى. راجع : زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم .... فى العقلية الصوفية ونفسانية التصوف.

(٧) هى العودة إلى الإنسان فى ظروف وفضاء أو فى علائقية ومواقف وحقل نفسى اجتماعى، وليس إلى الدولة، أو الطبقة،أو العقل، أو الوراثة... والإنسان معتبر هنا فى شتى أبعاده (الجسدية، العقلية النفسية، الروحية) أو فى تكامل الوحدة الكلية للعينى والمطلق، للفردى والاجتماعى، إلخ.

(٨) تكثر الروابط بين الدعوة الغربية لقتل الإنسان والحقل الثقافى السياسى لذلك (الآلة، سيطرة الموضوعى والدقيق والتكنولوجيا، هيمنة الوسائط الإعلامية الجمهورية أو تسلط المؤسسات والصورة والإعلان وثقافة الاستهلاك...)

(٩) راجع : فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، إشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدى، بيروت، مركز الإنماء القومى، ١٩٩٣.

(١٠) راجع : مقال نيتشه (أفكاره، خطابه) فى إرادة القوة، العود الأبدى، القيم والمعايير، النقد الجذرى الفاضح، موت الإله، الفلسفة أساطير واستعارات ومنسوجات لفظية، التعدد والتمزق فى الإنسان، اللامعقولية فى العالم، الاختلاف، التشظى أو التشذر، التصدع والتشتت، الحذف والإزاحة والإلغاء، اللاثبات والليس واللاوجود لبداية أو لمركز أو لمبدأ، لحقيقة أو لماهية، لأصل أو لمستقر أو لقيمة ... وهكذا فالمناداة الراهنة بتعرية الميتافيزيقا وفضح القيم والمتعالى والدينى قراءة راهنة للفكر النيتشوى الذى كان ع. بدوى من أوائل المعجبين العرب به.

القسم الثالث

بدوى والفلسفة الغربية

الأخلاق بين الخطابة والنقد الأدبى

ودور أرسطو وعبد الرحمن بدوى فيها

د.مدحت الجيار

(١)

اجتهد الدكتور عبد الرحمن بدوى فى التراث الفلسفى العالمى بعامة، واليونانى منه بخاصة. وأعطى لأرسطو حظاً كبيراً من اهتمامه الفلسفى بنشر فن الشعر وفن الخطابة بتحقيق خاص به[1]. يضاف لجهود الباحثين الآخرين فى هذين الكتابين المهمين، اللذين أثرا النقد الأدبى بتأثيراتهما المباشرة حتى عصر النهضة العربية والأوروبية، وبتأثيراتهما غير المباشرة فيما جاء بعد عصر النهضة.

ولقد تركزت العيون على كتاب الشعر الأرسطى، لأنه ألصق بتراثنا الشعرى والخطابى. ولهذا قلب كتاب الشعر الأرسطى النقد العربى، وحوله من نقد نوقى، لغوى، إلى نقد بلاغى منظم، يفرق بين الباب والفصل، والوحدة والفصلة، عند تأليف المؤلفات النقدية. بل ساهم بشجرة فورفوريوس فى تنظيم وحدات كل باب وفصل وفصلة، وأعطى خبرة حضارة كاملة (مصرية - شرقية - يونانية) إلى المؤلف النقدى، ومعلومات مهمة عن الأغراض والأساليب وطرق المحاكاة وكيفياتها وأدواتها.

وبسبب هذا التركيز فقد كتاب الخطابة بريقه وتأثيره المرجو منه، فى حين أنه من الموروثات المؤثرة فى ثقافتنا ومؤلفاتنا العربية، ومن الواضح - أيضاً - أنه أثر فى نقد الشعر تأثيراً مباشراً، ويظهر هذا فى كلام نقادنا العرب القدامى خلال القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة، خاصة وأن كتاب الخطابة لا يفهم بدون كتابى الشعر والمنطق الأرسطيين. وقد قدمهما عبد الرحمن بدوى محققين، ومعلقاً عليهما.

ويعنى هذا، أن التأثير الخاص بكتاب (الخطابة) انصب - فى الغالب - على مضمون النصوص وأفكارها، مع العلم بأن ما وصل إلينا منه جزء لا يذكر بحقيقة هذا الكتاب الذى قيل عنه إنه يحوى عشرين جزءاً. ومع هذا التقصير قدم نشره المتاح من «الخطابة» خدمة جليلة لمراجعة دوره فى النقد الأدبى بخاصة.

وينقسم كتاب الخطابة (طبعة ١٩٥٩ - مكتبة النهضة تحقيق عبد الرحمن بدوى) إلى ثلاث مقالات: تتحدث الأولى عن مقولات فلسفية أخلاقية عديدة كانت ذات تأثير على الفكر الأخلاقى العربى منها: الخير والشر والنافع والضار، الفضيلة والرزيلة،

المدح والذم، الحسن والقبح، العدل والظلم، وهى ثنائيات ضدية سيطرت على الفكر النقدى. كما تحتوى المقالة الثانية على مجموعة من القيم (الأخلاقية) المرتبطة - أيضاً - بسلوك الناس فى واقعهم مثل: الغضب، والهمة، والنقمة، والحسد. وهى مقولات تقع بين طرفى هذه الثنائية الضدية وتصلح كحوافز للفعل. وهذه (المقولات أو القيم الأخلاقية) شكلت مضامين قصائد الشعراء المادحين والهجائين والراثين، فقد انقسمت أغراض الشعر العربى بين المدح والهجاء، وتوسعت دائرة (المدح) حتى شملت (المدح والرثاء والغزل والوصف والحماسة والفخر) بينما وقف الهجاء وحده، يمثل عكس المدح (الذم)، ليعطى الجانب الثانى من الثنائية الضدية السابقة فى الفكر والشعر والنقد والسلوك!

ويلاحظ أيضاً أن بعض النقاد قد وضعوا خصائص وشروطاً للمدح والهجاء (وما يشملها من أغراض) وفرقوا بين مدح (الحاكم) ومدح (الفقيه والقائد) ومدح من هو أقل منهما، كذلك وضعوا شروطاً (للهجاء أو الذم) بحيث يستطيع الشاعر أن يتكسب دون خوف من هذا الحاكم العربى البصير بالكلام ودروبه، ودون أن يتجاوز فيغضب الحاكم أو الممدوح بعامة عليه. وكل صفات المدح (المقولات أو القيم) والذم كذلك، تعود إلى هذه المقولات الأرسطية. الأمر الذى خلق تواشجاً بين المقولات الأرسطية والمقولات النقدية، والمقولات الشعرية عند العرب، وخلق وسطاً نقدياً وإبداعياً وفكرياً تعمل فيه الثقافة والفنون بل العقائد أيضاً.

أما المقالة الثالثة: فتحتوى على كلام دقيق ومهم فى الأسلوب والوسائل وأجزاء الكلام التى تؤدى إلى إيصال هذه المقولات سالفة الذكر. ومن هنا، نستطيع القول إن: كتاب الخطابة قد أضاف أكثر - من كتاب الشعر - على القصيدة العربية، وعلى نقد الشعر العربى وبلاغته، ولهذا يستحق كتاب الخطابة الأرسطى اهتماماً خاصاً، لتأثيره المهم، كما يحتاج عبد الرحمن بدوى هنا إلى تحية لمجهوده في تحقيق كتاب الخطابة بخاصة (رغم وجود تحقيق محمد سليم سالم للخطابة عام ١٩٦٩).

(٢)

ولقد بدأ أرسطو الحديث عن الأخلاق فى كتابه «فن الشعر» إذ أوجب أن تعتمد الأخلاق على «أمور أربعة: فأحدها وأولها: أن تكون حسنة، والمرء يكون ذا أخلاق إذا كانت أقواله وأفعاله تدل على اختياره. ويكون ذا خلق حسن إذا كان اختياره حسناً. وهذا هو الشأن فى كل جنس، فقد يكون للمرأة والعبد خلق حسن على أن المرأة ليست شريفة جداً، والعبد ليس بشريف على الإطلاق. والأمر الثانى: هو أن تكون مناسبة، فالرجولة خلق يوجد للرجال، ولكن المرأة لا يناسبها أن تكون ذات رجولة. والأمر الثالث: هو أن تكون الأخلاق شبيهة بالواقع. وهذا غير كونها حسنة أو مناسبة كما قيل. والأمر الرابع: هو أن يكون الخلق سوياً..»[٢].

ويعني هذا أن (الأخلاق) المشروطة لدى أرسطو فى الشعر (والمسرح) هى أن تكون حسنة، ومناسبة، وشبيهة بالواقع، وسوية. وهى أخلاق (الممدوح) فى الشعر، وأخلاق الأبطال فى التراچيديا. وهذا ما يجعلها نقيضة (الهجاء - الذم) فى الشعر، وفى الكوميديا. أما ما يقوله عن أخلاق المرأة والعبد، فهو قول يرتبط بمكانة المرأة والعبد كليهما فى المجتمع العبودى الأثينى، وهو ما يرتبط أيضاً بمكانتهما فى العصر الجاهلى عند العرب. وهو أمر ثابت فى كل المجتمعات العبودية والإقطاعية بعامة.

ولهذا، يدخل بعض التعديل عليها وفق خصائص الفكر الإسلامى الجديدة التى تنادى بالعدالة والمساواة والحرية بين البشر جميعاً. كذلك دخول تعديل مهم يرتبط بالتراتب الأخلاقى فى الإسلام «إن أكرمكم عند الله أتقاكم». وكذلك وضع الدرجات المتراتبة التى يقف فى أولها النبى «وإنك لعلى خلق عظيم». والصحابة والتابعون ثم الأتقياء بدون تفريق بين رجل وامرأة أو حر وعبد، من الناحية الدينية. وإن كان الواقع يضع المرأة فى الإسلام كنصف رجل (الميراث) ويضع العبد فى أقل مكانة كذلك الأمة (ملك اليمين)، بصرف النظر عن الاستثناءات الحادثة فى تاريخنا العربى والإسلامى التى كان للمرأة فيها شأن يفوق شأن الرجال.

وهو أمر يتجسد لنا في التراث الشعبي في صورة «شهر زاد» أو «الأميرة ذات الهمة»، بل ظهرت النساء من وراء حجاب في عصر الحكاية والسيرة الشعبية لتحكم من وراء حجاب، وهذا ما جعل القيم الأخلاقية، وتراتبها، مختلفة في التراث الشعبي بخاصة.

والأمر الذي جعل هذه التعديلات، تغير من خصائص الأخلاق عند أرسطو عندما دخلت في الاستعمالات العربية الإسلامية. إذ كانت مقولة (مكارم الأخلاق) مقولة جامعة لكل المقولات الإيجابية الأرسطية. وهي مقولة كانت تسود الذوق النقدي العربي في الجاهلية. (في المدح وما يشبهه). ثم جرت على لسان النبي ﷺ وعلى لسان المسلمين من بعده، واعتبرت خصيصة أخلاقية عامة تجمع (حسن الخلق) الذي ارتبط بمقولة الصدق الأخلاقي والفني في النصوص الأدبية والنقدية.

وحسن الخلق في السلوك كان ترجمة لمكارم الأخلاق من الناحية النظرية. إذ عودت حياة العربي الحربي (الشجاعة) أمام أهوال الطبيعة، وأمام فزع الحرب والموت. كما عودته (العفة) عند المغنم - عند توزيع الغنائم - وعند المحافظة على شرف القبيلة وعرضها. وعودته (التعقل) أمام الخطر حتى يتغلب عليه بحيل إنسانية عقلية تمكنه من حماية نفسه ومن حماية القبيلة في آن. ولهذا كانت (العدالة) على قمة الأخلاق العربية، تعني العدالة القصاص من ناحية، ونصرة المظلوم والضعيف، والانتقام من العدو، والغضب لانتهاك الحريات من ناحية أخرى.

وتدخل صفات: الكرم، والقوة، والإرادة، والجرأة، والإقدام، والنجدة، وشدة البأس، والسماحة، كلها تحت الأمور الأربعة التي حصرها أرسطو عن خصائص أخلاق الممدوح، والتي جمعت لدى العربي في صفات تفضيلية أكثر من الأربعة السابقة، لأن أمور حياتهم في الحرب والسلم، كانت توجب في الحر والعبد هذه الصفات النفسية والعقلية. بعد التعديلات التي أضافها الإسلام بحكم تغير رؤية العالم وتطور وسائل تصويرها، ومصداقيتها عند الممدوح.

ونجد في الوقت نفسه عكس هذه الصفات والخصائص عند (الذم والهجاء) وما

يقترب منها من الأغراض الشعرية.

ونجد المقولات الفلسفية الموازية لهذا كله، على لسان أرسطو، فى فن الخطابة. إذ أجملها أرسطو فى: الخير، والنفع، والفضيلة، والحسن، والعدل (وهى سمات عامة للمدوح). ونجد مقولاتها المضادة فى: الشر، والضرر، والرذيلة، والغضب (السلب وليس من أجل الحق) والنقمة، والحسد (الذم) وهى مقولات فلسفية عامة نستطيع أن نصنف أى صفة للمدح أو للذم فى الشعر العربى تحتها. كذلك نضيف تحتها ما يفترضه النقاد من شروط للمدح والذم، يفرضونها على الواقع النقدى والشعرى والثقافى بعامة.

وما ينطبق على (الشعر) ينطبق على (النثر والخطابة) لأن الكلام فى الأخلاق- هنا - ينطبق على مضامين النصوص وليس على أشكالها وصياغتها وأساليبها، وهو أمر جمعه أرسطو فى «فن الخطابة» بقوله: «والغاية من القول: إنما هى متوجهة نحو هؤلاء السامعين، والسامعون لا محالة إما مناظر، وإما حاكم، وإما المقصود إقناعه.»[٣] وهى مكونات الظاهرة الأوروبية (المرسل والمستقبل والرسالة والوسط الجامع بينها) وهذا أمر يرتبط بالإقناع (فى الشعر والنثر والخطابة) وهو ما جعل تعريف البلاغة يقوم على مقولة مراعاة الكلام لمقتضى الحال (مع فصاحة الكلام والمفردة)، ويكشف هذا الربط أن البلاغة ترتضى مراعاة مقتضى الحال والفصاحة، بصرف النظر عن كون النص شعراً أم نثراً أم خطبة. لأن المضمون (المفصول نقدياً عن الشكل) لن يختلف باختلاف الصيغ الشكلية للنص الأدبى بعامة. فالمقولات الأخلاقية هى أساس هذا جميعاً، أما الصيغ والأساليب فتدخل فى باب التراكيب (علم المعانى - الأوَل) وما يرتبط به من (علم البيان - أى المجاز) بأنواعه وهو المعانى (الثوانى) فى التركيب الكلامى، الشعرى أو النثرى أو الخطابى.

كما يعنى أن البليغ منوط به إقناع الممدوح بهذه الصفات والمقولات، وإقناع المتلقى بها فى الوقت نفسه (فى المدح) و(الذم) وما يتفرع عنهما من أغراض الشعر والنثر والخطابة. وهنا تقوم الأخلاق الأرسطية (فى الخطابة بخاصة) بدور جوهرى

فى ثقافتنا. وبالتالى (فالإقناع) هنا يرتبط بوسائل عقلية ولغوية يتفق عليها القائل والسامع (موضوع المدح أوالذم). وهو ما يجمعه قول الشاعر «صدق» الشاعر فى قوله.. والصدق هنا ليس صدقاً نفسياً بل هو صدق عقلى أيضاً، توجد (ما صدْقاته) فى الواقع. ومن هنا يتفق على مقولات هذا الصدق، سلوك المتكلم وأفكاره فى الواقع، يجر بها جميع الأطراف فى الحياة ويتمنون أن توجد فيهم قبل الممدوح، أو يتمنون البعد عنها وألا توجد فيهم بعيداً عن المذموم أو الممدوح.

ويفسر هذا مقولات «صدقت» و«أحسنت» التى تنطلق عند سماع هذا الكلام وهذه المقولات المقنعة، بعيداً عن حسن الصياغة والأسلوب التى تسبب متعة أخرى بجوار متعة العقل فى مقولاته الرئيسية التى أشرنا إليها من قبل. وحين نخص الشعر بهذا الكلام نرى سبباً لتعريف الشعر لدى القدامى بأنه «كلام موزون مقفى، يدل على معنى»، إذ يشمل المعنى كل ما أشرنا إليه من مقولات المدح والذم الأرسطية التى تحولت لقوالب فكرية عامة - فيما بعد - فى الثقافة العربية.

ولقد أجمل ابن طباطبا العلوى: كل ما يرتبط بالأخلاق ومقولاتها الفلسفية عند أرسطو، وكل ما يرتبط بأدوات الشعر ومفهومه، وغلبة اهتمامهم بالمعنى، أو الدلالة، وتفضيلها على أنها الأساس الذى تنعقد به النصوص فى كتابه عيار الشعر. إذ يبحث لها الشاعر (وكذلك الكاتب والخطيب) عن اللفظ والقالب، فيقول «وجماع هذه الأدوات (كمال العقل) الذى به تتميز (الأضداد) ولزوم (العدل)، وإيثار (الحسن) واجتناب (القبيح)، ووضع الأشياء مواضعها.»(٤)

وهى نفسها مقولات أرسطو فى الاقتباسين السابقين اللذين أوردناهما من كتابيه، فن الشعر وفن الخطابة.

(٣)

ولو أخذنا مقولة أرسطو عن المدح: «فإن المدح منطق يصف عظم الفضيلة... ولذلك قد يمدح الفاعل إذا فعل. فأما الأعمال فهى دلائل على الفعال.. فأما السعادة والجدية فهما شىء واحد. ولكنها وهذه الفضائل الأخر ليستا شيئاً واحداً بل كما أن

صلاح الحال محيط بالفضيلة، كذلك الجدية أيضاً تحيط بهذه..»(٥).

لوجدنا صداها فى النقد العربى والشعر العربى بعامة. فنجدها عند قدامة بن جعفر في قوله «لما كانت فضائل الناس من حيث هم ناس، لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان، على ما عليه أهل الألباب من الاتفاق/ فى ذلك إنما هى: العقل، والشجاعة والعدل والعفة. كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع خصال مصيباً. والمادح بغيرها مخطئاً..»(٦)

الأمر الذى يعيد صياغة ما بدأنا به هذا البحث، أعنى أن صدى مقولات أرسطو لم يترك مكاناً فى ثقافتنا إلا وأثر فيه بصرف النظر عن المجال المنقول منه والمنقول إليه. فتأثير المقولات الأخلاقية وجد مناخاً عاماً مناسباً لدى العرب والمسلمين بعامة، فأثر أرسطو كما لم يؤثر فى ثقافة عالمية أخرى.

ويتضح هذا من مقولة قدامة السابقة التى جمعت الفضائل عند الناس، وهى مقولة تترجم مقولة أرسطو فى الخطابة: المدح منطق يصف عظم الفضيلة. لأن الأفعال التى يصفها قدامة بالشجاعة والعدل والعفة فى الاقتباس السابق، والتى يصفها ابن طاطبا فى الاقتباس الأسبق بكمال العقل، هى ترجمة لمقولات أرسطو فى الفضيلة. وعكسها - لاشك - يصلح للذم حتى تعمل الثنائية الضدية بين مقولات الأخلاق، وتراتب القيم، وهنا لابد من اختبار هذه المقولة فى كتب النقد والبلاغة والفلسفة العربية الإسلامية لنخرج بالصورة البحثية كاملة، وهذا ما يحتاج لعمر طويل يشترك فيه مجموعة من الباحثين. لننصف مجهودات عبد الرحمن بدوى فى تقديم الفلسفة اليونانية بعامة وفلسفة أرسطو بخاصة. ولننصف كتاب الخطابة، على الأخص، إذ ينكر تأثيره أو يبهت بسبب عنوانه (الخطابة) على الرغم من تأثيره الواضح فى الشعر والنثر والنقد والفكر العربى.

إن ما أقدمه - الآن - اختبار أولى يحتاج منى ومن الآخرين إلى متابعة. فقد قدمت فى هذه الورقات القليلة نماذج قليلة لإثبات الفكرة فقط، وللتأكد من صحة الدعوى المعنون بها البحث. وأرجو أن أستكمل هذا الأمر - فيما بعد - ليخرج بحثاً

كاملاً مستقلاً عن تأثير كتاب الخطابة فى المؤلفات العربية الشعرية والنثرية والنقدية والفلسفية. كما أرجو أن يلفت هذا البحث نظر المتفلسفة من أبناء العربية إلى أهمية هذا الكتاب، وأهمية ما فعله عبد الرحمن بدوى فيه.

كذلك أدعو للنظر فى مؤلفات أرسطو من جديد بعد الدعاوى الجديدة التى تنشرها المؤلفات الأمريكية الآن، عن كون فلسفة أرسطو (وأفلاطون) فلسفة مصرية قديمة. ولاضير فى هذا، فالفكر الإنسانى ملك للبشرية كلها مهما يكن الشعب الذى أخرجه، ولكنه من قبيل التذكير بضرورة مراجعة تراثنا المصرى والعربى فى ضوء المتغيرات الآنية فى العالم كله، وكما يقول عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتابه «أرسطو عند العرب»: **«لكل فكر ممتاز حياة حافلة فى الضمير الواعى المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها. وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها ولاجناح عليها أن تتعاورها ضروب من التعديل والتبديل وفقا لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية، وبعضها الآخر - وهو الأهم - بالشعوب والأفراد الذين يتمثلون تلك الحياة، وذلك الفكر..»**(٧).

ولاشك فى أن مقولة عبد الرحمن بدوى هذه، مشفوعة بأعماله الفلسفية وتحقيق نصوص أرسطو بخاصة تدعونا لمراجعة الدور الرائد لعبد الرحمن بدوى فى ثقافتنا وفكرنا العربى الحديث.

الهوامش

(١) أرسطو «فن الشعر» ترجمة وتحقيق، عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة - بيروت، بدون تاريخ - الخطابة، ترجمة وتحقيق وتعليق، عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ - عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص، ط٢ وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.

(٢) أرسطو، فن الشعر، صـ٨٨.

(٣) أرسطو، فن الخطابة، ص ٢٨.

(٤) ابن طباطبا، عيار الشعر، مكتبة الخانجى، القاهرة، صـ٧.

(٥) أرسطو، الخطابة، ص٤٣.

(٦) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجى ط٢، القاهرة، ١٩٧٩. صـ٦٥، صـ٦٦.

(٧) عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب، صـ٦.

د. عبد الرحمن بدوى
مؤرخا للفلسفة اليونانية

د. مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة المساعد
بكلية الآداب جامعة القاهرة



تمهيد:

لاشك أن د. عبد الرحمن بدوى يعد واحدا من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية فى عالمنا العربى المعاصر ، فعلى الرغم من اتساع مساحة اهتماماته الفلسفية التى شملت أبحاثا وكتابات فى مختلف فروع الفلسفة، وتاريخها القديم والحديث والمعاصر، إلا أن نظرة بسيطة إلى قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل اهتمامه للتأريخ للفلسفة الغربية عموما، وللفلسفة اليونانية خصوصا. وماذلك إلا لأنه ومنذ مطلع الأربعينات كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها ينبوع الفكر الفلسفى الغربى خاصة، والفكر الفلسفى العالمى عامة.

اولا: الصورة العامة لاهتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية:

وإذا اقتصرنا على حصر دائرة اهتمامنا فى النظر إلى دور د. بدوى الرائد فى دراسة الفلسفة اليونانية، صورتها وتأثيرها فى العالم الإسلامى، لوجدنا أنه قد أعطاها أكبر قدر من مساحة اهتماماته الواسعة وكتاباته التى تشعبت وتعددت اتجاهاتها، فشملت الإبداع الفلسفى والأدبى، بالإضافة إلى التأريخ للفلسفة الإسلامية ودراسة أهم جوانبها، وتعدت ذلك فشملت تقديم العديد من الدراسات المبتكرة والجديرة بالاهتمام عن بعض فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين أمثال نيتشه واشبنجلر وكانط وشوبنهور وبرجسون، كما تضمنت اهتماما واسعا بتقديم أهم التحقيقات لمجموعة منتقاة من نصوص فلاسفة اليونان والعرب على حد سواء.

وقد انصب اهتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور: ـ **المحور الأول**: التأريخ لها والتعريف بمصطلحاتها وبأهم فلاسفتها، وقد قدم هذا التأريخ فى كتبه المعروفة «ربيع الفكر اليونانى» و«خريف الفكر اليونانى»، وبينهما كتاباه عن «أفلاطون» و«أرسطو»، أما **المحور الثانى** فقد تمركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التى نقلت إبان عصر ازدهار الترجمة فى العالم الإسلامى إلى اللغة العربية، سواء كانت أصلية مثل تحقيقاته الهامة للترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو، مثل كتاباته المنطقية، وفى النفس والأخلاق والسياسة وفى علوم الحيوان

وفن الشعر الخ. أو كانت منحولة أو مشكوكا في نسبتها إلى هؤلاء الفلاسفة الكبار مثل ما قدمه من نصوص في كتابيه «المثل العقلية الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة عند العرب».

أما المحورالثالث فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، وفي ذلك قدم العديد من الدراسات والتحقيقات، بدأت بكتابيه الهامين «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» و«الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» بما اشتملا عليه من دراسات ونصوص، وتتالت أثناء ذلك وبعده إصداراته للنصوص العربية التي توضح صورة فلاسفة اليونان في العالم الإسلامي، وتكشف عن دور العرب في فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان، ومن أهم هذه الإصدارات «أرسطو عند العرب» و«أفلاطون عند العرب» و«أفلاطون في الإسلام»، كما كان للدكتور بدوي فضل الكشف عن مؤلفات نادرة لمؤرخين وفلاسفة إسلاميين اهتموا بالتأريخ للحكمة ولأقوال الحكماء من اليونانيين والشرقيين، مثل تحقيقه لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة»، ولكتاب المبشرين فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

وفي اعتقادي أن كل محور من هذه المحاور الثلاثة يحتاج لدراسة مستقلة حتى تكتمل لدينا الرؤية العامة للدكتور بدوي للفلسفة اليونانية، ودوره في إثراء الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة حولها .. فمما لاشك فيه أن كل الدراسات العربية المعاصرة في الفلسفة اليونانية والإسلامية قد استفادت مما كتبه، سواء أيدته في أطروحاته وآرائه أو اختلفت معه . فما قدمه د.بدوي في هذا المجال لا يمكن لأحد الدارسين أن يتجاوزه دون أن يستفيد منه بشكل أو بآخر.

ثانيا: رؤيته العامة للتأريخ للفلسفة اليونانية:

يبدأ د. بدوي كتابه «ربيع الفكر اليوناني» بعرض مطول لرؤيته العامة في التاريخ للفلسفة عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص، وهو يوضح جوانب رؤيته ـ بعد أن يستعرض الرؤى المختلفة للتأريخ للفلسفة ـ على أساس حصر المشاكل التي تبدت

في التاريخ للفلسفة أمام المؤرخين في ثلاثة مشاكل رئيسية هي: **أولا** : مشكلة نشأة الفلسفة، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة، قد وجدت بالفعل ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة؟ . **وثانيا**: مشكلة حدود الفلسفة، أي إلى أي حد نستطيع أن نقول إن ثمة تاريخا للفسلفة وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أي ما هي الفلسفة أولا، وثانيا ما هي الصلة بين الفلسفة وبين بقية العلوم الأخرى؟. **وثالثا**: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك قانون فما هو، وما هو؟، المنحنى الذي تترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ؟(١)

ولقد قدم د. بدوي إجابات على تلك التساؤلات التي تلخص تلك المشاكل الثلاثة مبتدئا بمشكلة نشأة الفلسفة ونقطة البداية التاريخية لها، وقد حسم موقفه منذ البداية حينما بدأ في الرد على حجج من يقولون إن الفلسفة بدأت من الشرق القديم حجة بعد أخرى، وجاء ت ردوده متابعة لردود كل من يناصرون المعجزة اليونانية من المؤرخين الغربيين، وإن كان قد ركز فيها على التمييز بين العلم الذي كان سائدا لدى الشرقيين القدامى والعلم اليوناني، حيث أكد على أن العلم عند الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجريبيا يركز على النتاج دون معرفة الأساس النظرى «فالخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينها عند اليونانيين يقوم على أساس أن اليونانيين قد اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط. إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظرى والفكر غير الفلسفي الذي هو فكر عملي صرف(٢).

ولكم يدهشني دائما أمثال هذه الحجج التي تحاول التمييز بين طابع العلم عند المصريين والشرقيين القدامى عموما و اليونانيين، على أساس أن العلم عند الأوائل عملي بينما عند الأخيرين نظرى، وأن الأوائل لم يعرفوا إلا النتاج بينما الأخيرون عرفوا النظريات! فكيف بالله عليكم يعرف المصرى القديم نتيجة المسألة الرياضية دون أن يعرف مقدماتها! .. أي مسألة رياضية تلك التي يمكن للإنسان أن يعرف نتيجتها دون أن يعرف المقدمات التي استخرج منها هذه النتيجة!!

إن كل ما فى الأمر أن هؤلاء قد أخفوا العلم بالمقدمات ولم يظهروا إلا النتائج مطبقة فى الواقع العملى، وذلك لسبب واضح لديهم، غامض علينا وهو أن هذه التعاليم النظرية كانت فى الشرق القديم سرية مقصورة على أصحابها من الكهنة الذين كانوا هم كبار العلماء أيضا.

ولقد نقلت هذه السرية للتعاليم النظرية معظم المدارس الفلسفية اليونانية الأولى، فجعلت الفيثاغورية - وهى أشهر المدارس الرياضية عند اليونان - التعاليم سرية، وكان يعاقب من يفشى سرا من الأسرار العلمية عقابا شديدا يصل إلى الموت، فقد ألقى الفيثاغوريون بهيبا سوس أحدهم فى البحر لأنه أفشى سر الجذر التربيعى للعدد٢.

على أى حال، لقد حسم د. بدوى موقفه وانحاز إلى أنصار المعجزة اليونانية فانتهى إلى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه فى الفكر الشرقى، وإنما يجب أن يكون هذا البدء فى القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين(٣)، وبهذا انحاز كما يقول إلى رأى أرسطو ورجحه على «المحاولات الحديثة التى قامت من أجل النيل من هذا الرأى ومن أجل عد الفكر الشرقى هو مرجع الفكر الفلسفى(٤).

وقد انتقل د. بدوى بعد ذلك إلى المشكلة الثانية عن حدود الفلسفة، هل نحدها بالغرب أم نجعل ثمة مكانا للفكر الشرقى؟. وقد أجاب عن هذا التساؤل معترفا ببعض الصلات بين اليونانيين والشرقيين خصوصا، ابتداءً من حكم الإسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية، ولكنه أنكر أن تكون هذه الصلات قد أثرت فى الفكر اليونانى.. فبالنسبة للشرق القديم فإنه بالرغم من وجه الشبه بين الفكر الهندى والفكر اليونانى، ورغم أننا نجد تشابها كبيرا بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية، إلا أننا لا نستطيع معرفة تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذى وضعت فيه، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعرف إن كان الفكر الهندى قد أثر فى الفكر اليونانى أم أن العكس هو الصحيح.

ويواصل د. بدوى عرض رأيه فى «حدود الفلسفة» فيقول إننا نجد أنه قد قامت فى الشرق فلسفة فى العصور الوسطى هى الفلسفة الإسلامية، وأنها قد أثرت

بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين، لكنه يرى «أنها كانت فى الواقع صورة مشوهة بعض الشىء للفلسفة اليونانية(٥)، ورغم ذلك فهو يعيرها أهمية ويجعلها تحتل مكانا ضخما فى دراسته لأنه مضطر إلى ذلك باعتبارنا شرقيين تقريبا ومسلمين غالبا(٦).

وأعتقد أن هذا الرأى الغريب من د. بدوى، والذى كتبه فى مطلع الأربعينيات من هذا القرن، قد تغير الآن بعد الدراسات الواسعة له فى الفلسفة الإسلامية، وإن كانت هذه الدراسات قد اتخذت فى الأغلب الأعم شكل تحقيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، ولم يفسح لها فى تأريخه مجالا ضخما كما وعد، فلم يكتب بالعربية سوى مقالات الإسلاميين، وإن كان قد أرخ لها بالفرنسية فى جزئين.

وعلى أى حال، فربما يكون فى ذلك الخير للفلسفة الإسلامية لأنه كان سيؤرخ لها باعتبارها «صورة مشوهة بعض الشىء للفلسفة اليونانية».

وقد عرض د. بدوى بعد ذلك لرأيه فى المشكلة الثالثة وهى صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى، وبدأ بالتأكيد على أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن الأشخاص الذين أنتجوها ولا عن الروح السائدة فى العصر الذى أنتجت فيه، كما أنه ليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم، أو بين الفلسفة والفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة، وإنما هى حدود مختلطة تارة تضيق وتارة تتسع(٧).

وقد عرض مؤلفنا بعد ذلك لتاريخ التأريخ للفلسفة، فاستعرض محاولات المؤرخين منذ فلوطرخس، الذى كتب كتابا أسماه «أقوال الفلاسفة»، ومن قبله نيوجانسر اللائرسى صاحب كتاب «حياة الفلاسفة»، ومرورا بما كتب فى تاريخ الفلسفة فى عصر النهضة، الذى كان أقرب إلى تأريخ لتتابع الشيع الفلسفية المختلفة وتنازعها، وبما كتب كذلك فى العصر الحديث حيث عرض لآراء كوزان وكونت وهيجل وغيرهم.

وقد وصل فى عرضه لتلك الآراء إلى القرن العشرين مركزا على عرض المنهج الحضارى فى التأريخ للفلسفة، الذى قدمه اشبنجلر أكبر فلاسفة الحضارات فى رأيه، وقد لخص مجمل هذا المنهج - الذى قال إنه سيتبعه فى دراسته لتأريخ الفلسفة اليونانية - بقوله «إن للحضارة خصائص معينة، وإن لكل حضارة أسلوبها

الخاص، وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر فى أية ناحية من نواحى الحياة الروحية بطابعه الخاص، ولا نستطيع مطلقا أن نفهم فيلسوفا من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها، فأول شيء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانونا عاما ثابتا بالنسبة لمختلف الحضارات، فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانونا خاصا يسير على التطور الفلسفى، لا بوصفه تطورا خاصا بكل حضارة على حدة.

ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيجل وأنصاره من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحى، ويلاحظ من ناحية ثانية أن المشاكل ليست أبدية وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلهما الخاصة، وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحل تبعا لخصائص كل حضارة ـ على حدة ـ وظروفها، والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها وبدوره يعطيها خصائص جديدة، فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيما خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيرا فى تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية(٨).

وواضح من ذلك أن المؤلف سيتتبع فى تأريخه المنهج الحضارى الذى يستند على مقولة اشبنجلر الخاصة بالحضارات المقفلة، وفى إطارها سيراعى المزج بين إدراك التطور الفلسفى لكل حضارة، وإدراك أن للفرد والشخصية دور تؤديه فى هذا التطور.

ورغم أن ذلك المنهج بهذه الأسس به الكثير من العناصر الهامة والضرورية للتأريخ للفلسفة أو لأى نشاط إبداعى آخر، إلا أنه يستند على فكرة الحضارات المقفلة التى أرى أنها ربما كانت السبب فى اعتقاد المؤلف بالمعجزة اليونانية، فضلا عن أنها ليست دقيقة لأنه لم ولن توجد تلك الحضارات المقفلة على نفسها، والتى لم تتأثر بغيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها.

ويبدو أن د. بدوى قد تبنى وجهة نظر اشبنجلر تماما، فعرض بعد ذلك لخصائص الروح اليونانية أو الأپولونية - نسبة إلى الإله أبولو - كما يفضل الأخير تسميتها، وأول خاصية تتميز بها هى أنها كانت حضارة مرتبطة باللحظة الحاضرة ولا تعرف الماضى ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضرا فى المكان، وثانى هذه الخصائص هى الانسجام، وهى الخاصية الرئيسية للروح اليونانية والتى تعبر عنها لفظة أپولونية، وقد أوضح المؤلف كيف تمثل الانسجام فى الرياضيات وفى الفلسفة اليونانية بشكل عام. وقد ميز على أساس هذه الخصائص بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة[٩].

وانتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن عصور الفلسفة اليونانية، وبدأ باستعراض آراء المؤرخين السابقين لعصورها خاصة آراء هيجل واتسلر. وقد ارتضى أخيرا أن يتابع رأى اشبنجلر أيضا بصدد هذا التقسيم، فاستند على رأيه الذى يقسم الحضارات فيه من الناحية الروحية إلى أربعة أقسام رئيسية كفصول السنة الأربعة (ربيع - صيف - خريف - شتاء)، وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية[١٠].

ولم يختلف د. بدوى مع اشبنجلر إلا فى رأيه حول الأفلاطونية المحدثة. فقد أخرجها الأخير من عالم الحضارة اليونانية وأدخلها فى الحضارة التى يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية[١١]، بينما اعتبرها الأول داخلة ضمن الحضارة اليونانية، رغم إقراره باختلافها فى طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب الأخرى كالبيقورية والرواقية والشكاك، ولذلك فهو سيؤرخ لها باعتبارها تمثل عصرا قائما بذاته هو العصر الرابع[١٢].

ثالثا: عرض تأريخه للفلسفة اليونانية:

ارتضى د. بدوى كما أشرنا فى الفقرة السابقة المنهج الحضارى للتأريخ للفلسفة اليونانية، وبالتالى فقد نظر إلى تطور الفكر اليونانى عبر مراحل أربعة حسب الفصول الأربعة للسنة، فتحدث فى «ربيع الفكر اليونانى» عن «الفلسفة اليونانية » فى

عصرها الأول منذ ظهورها وازدهارها على يد الفلاسفة الأول من طاليس وحتى السوفسطائيين، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن صيف الفكر اليونانى في كتابيه «أفلاطون» و«أرسطو»، فتحدث فى الأول عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى، ثم عن سقراط وفلسفته، ثم عن أفلاطون : حياته وفلسفته، وفى الكتاب الثانى تحدث عن أرسطو: حياته وأقسام فلسفته المختلفة، واختتم تأريخه للفلسفة اليونانية بكتاب «خريف الفكر اليونانى»، الذى أرخ فيه لخريف وشتاء الفلسفة اليونانية، فقد بدأ هذا الكتاب بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثالث، ثم تحدث عن خريف الفكر اليونانى الذى تمثل فى نظره فى الرواقية والأبيقورية والشكاك، وبعد ذلك تحدث عن شتاء الفكر اليونانى الذى تمثل لديه فى فلسفة فيلون والأفلاطونية المحدثة.

(أ) ربيع الفكر اليونانى:

يبدأ المؤلف عرضه للفلسفة اليونانية بالحديث عن ربيعها، ويقدم لهذا العرض بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الأول، محددا إياها فى ثلاث هى: الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية، وعدم التوفيق بين الروحى والمادى.

وقد قسم هذا العصر بعد ذلك إلى قسمين: الأول يبدأ من طاليس وينتهى بانتهاء المدرسة الإيلية، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. والقسم الثانى يبدأ بهيراقليطس وينتهى بأنكساغورس، وأشهر الشخصيات فيه هيراقليطس أولا، ثم أنبادوقليس، ثم المدرسة الذرية، وأخيرا أنكساغورس.

ولقد بدأ حديثه التفصيلى عن هذين القسمين بالحديث مرة أخرى عن موضوع نشأة الفلسفة اليونانية، ويعود إلى تأكيد رأيه السابق عن المعجزة اليونانية «لأن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية»[١٣]. أو لم تنشأ عن «فلسفة شرقية مزعومة»[١٤].

ومن ثم فهو يهتم ببيان مصادر نشأة هذه الفلسفة من اليونان نفسها، فيحددها بثلاثة هى«المصدر الصوفى» الذى رأى نيتشه أنه أصل النظرة الفلسفية عند

اليونان، وإن كان مؤلفنا قد مال إلى رأى يسبرز القائل بأن الفلسفة تنشأ دائما فى أحضان الدين، وأيده بأن رأى أن الفلاسفة فى الدور الأول للتفلسف قد استخدموا المصطلحات الدينية وتكلموا بلغة الدين. وقد قرب بين رأى نيتشه ورأى يسبرز قائلا «إن أخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شىء واحد»[١٥].

وأما المصدر الثانى فهو «التفكير السياسى» الذى ظهر قبل القرن السادس عند رجال السياسة، الذين كان أشهرهم صولون، أما المصدر الثالث فهو التفكير الأخلاقى، حيث إن «التفكير الأخلاقى ظاهر ظهورا واضحا فى القصائد الهوميرية»[١٦]. وظاهر من كل الأقوال التى بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقى إلى أبعد حد[١٧].

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى التناقض الكائن بين حديث المؤلف عن مصادر نشأة الفلسفة اليونانية و حديثه السابق عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الأول، إذ كيف يتسق قوله بأن من خصائص هذا العصر الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية مع قوله بأن مصادر هذا العصر الفكرى هى التصوف أو الدين من ناحية، والتفكير الأخلاقى من ناحية أخرى!

إنه لا يخفى على أحد أن التصوف والأخلاق ناتج البحث فى الطبيعة الداخلية وليس الخارجية، كما أن بحث الفلاسفة الأوائل كان - على حسب رأى د. بدوى - منصبا على الطبيعة الخارجية.

ينتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ لأول المدارس الفلسفية اليونانية وهى المدرسة الأيونية مبتدئا بطاليس ثم أنكسيمندريس فأنكسيمانس، وقد عرض أيضا لامتداد آراء هذه المدرسة عند ذيوجانس الأبولونى الذى قال إن «المبدأ الأول يجب أن يكون أولا أزليا أبديا قادرا على النفوذ فى جميع أجزاء الكون متحركا باستمرار، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة فى الوجود ومبدأ الحركة، ولذا قال بما قال به أنكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء، لأنه وجد أن الهواء ينفذ فى جميع الأشياء وأنه لا نهائى وأنه أزلى أبدى، ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية أى إلى الروح، وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولا الأزلية والأبدية وثانيا الحياة وثالثا العلم ورابعا القدرة وخامسا

العظم[١٨].

وقد تحدث بعد ذلك عن المدرسة الفيثاغورية ، فأكد فى البداية على أنه يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزا دقيقا بين المذاهب الفلسفية الخالصة فى هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصا وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض فى فهم مذهب الفيثاغوريين[١٩].

وقد وعد بأنه سيصرف النظر عن هذه الأقوال الأخلاقية الدينية، لكنه اضطر بعد ذلك إلى الربط - كما ربطوا هم - بين معتقدات الفيثاغوريين الدينية و حديثهم عن الأعداد باعتبارها أصل العالم، كما اضطر أيضا ولأول مرة أن يعترف بتأثر الفيثاغوريين فى ذلك بالفلسفة الشرقية حينما قال: «وكانوا فى هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصا عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود[٢٠].

وقد اضطر كذلك إلى الاعتراف بالأصل الشرقى لفكرة تناسخ الأرواح، التى اعتقد فيها الفيثاغوريون، فقال : «ليس من شك فى أن هذا الرأى الذى قال به الفيثاغوريون، لم يكن رأيا علميا قالوا به، بل كان معتقدا دينيا أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين»[٢١].

وبالطبع فإن هذه الاعترافات للمؤلف بالأصل الشرقى لبعض الآراء الفيثاغورية تنفى إنكاره السابق للتأثير الشرقى على الفلسفة اليونانية، وتؤكد أنه إذا ما أردنا أن نفهم الفلسفة الفيثاغورية حق الفهم فإنه لزاما علينا أن نعود إلى أصولها الشرقية القديمة فى الهند وبابل، وكذلك فى مصر القديمة التى ثبتت زيارة فيثاغورس لمدرستها الفكرية فى مدينة «أون» وتتلمذه على يد المفكرين والعلماء فيها[٢٢]

وقد انتقل المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ للفلسفة الإيلية مبتدئا بأكسينوفان على الرغم من أنه فى رأيه ليس فيلسوفا إيليا خالصا، وكل ما يمكن أن نعده هو أنه فيلسوف انتقل من المدرسة الأيونية إلى المدرسة الإيلية[٢٣]. ثم أرخ لفلسفة بارمنيدس الذى اعتبره ـ بحق ـ «أول الفلاسفة الحقيقيين فى المدرسة الإيلية»، وقد عرض هنا للاختلاف بين المؤرخين حول تفسير معنى الوجود عند بارمنيدس

موضحا آراء تسيلر وبيرنت اللذين فسرا الوجود البارمنيدى على أنه حسى خالص، لدرجة أن بيرنت اعتبر بارمنيدس أبا المادية.

ثم أوضح آراء أولئك الذين ينكرون هذا التفسير المادى للوجود مميزا بين فريقين: منهم فريق يجعل هذا الوجود وجودا ميتافيزيقيا، ومن ثم يجعلون بارمنيدس أبا للمثالية وعلى رأس هؤلاء جومبرتس، وفريق آخر يجعله رجل منطق تصور الوجود تصورا منطقيا خالصا، لأنه قال إن الوجود هو الفكر وأنه وجود فى الذهن أو فى العقل، وكان على رأس أنصار هذا الرأى الأخير رينهرت ثم أنصار مدرسة ماربرج.

وقد وافق د. بدوى على رأى الفريق الأول من هذين الفريقين لأن الوجود عند بارمنيدس فى رأيه ليس هو الوجود الحسى، كما أنه ليس الوجود المنطقى الصرف»[٢٤].

ولقد عرض د. بدوى بعد ذلك لزينون الإيلى الذى كان له فضل الدفاع عن مذهب أستاذه ضد خصومه، وكذلك عرض لدفاع مليسوس عن نفس الآراء البارمنيدية، وتوقف بعد ذلك مع فلسفة هراقليطس مؤكدا معارضة مذهبه لمذهب الإيليين، إذ قال بالتغيير الدائم بدلا من الثبات وبالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة. ثم عرض لفلسفة أنبادوقليس على أنها محاولة للتوفيق بين كلا الطريقين، إذ وصف أنبادوقليس الوجود بما يصفه به بارمنيدس، كما أنه جعل للتعدد مكانا كى يستطيع تفسير الحركة والتغير، فقد اعتمد أنبادوقليس على العناصر الأربعة المعروفة فى تفسيره للعالم الطبيعى، بالإضافة إلى قوله بمبدأين عقليين عاليين على المادة هما المحبة والكراهية، فسرمن خلالهما نشأة العالم وتجدد دوراته.

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض عام لفلسفة الذريين ليوقيوس وديمقريطس، فى تفسيرهم لنشأة العالم على أساس الذرات ولنظريتهم فى المعرفة والأخلاق، وانتهى إلى أنه «مذهب جمع بين المذاهب السابقة جميعا، فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين و الكثرة والتغير عند هراقليطس، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج[٢٥]. وإن كنت أخالفه فى هذا الرأى: فالفلسفة الذرية ـ فى

اعتقادى ـ قد انطلقت من نقطة بداية مختلفة، هى أن الذرة هى المكون الأساسى للعالم الطبيعى، واستطاعت أن تقدم تفسيرا ماديا محكما على هذا الأساس، وهى وإن اتفقت مع تلك المدارس السابقة فى بعض الأفكار فإن هذا لا يعنى أنها كانت مجرد مذهب جمع بين تلك المذاهب السابقة.

وقد عرض المؤلف بعد ذلك لفلسفة أنكساغورس الذى كان أول من أدخل الفلسفة فى أثينا وصاحب الإضافة الشهيرة إلى التفسيرات المادية للعالم الطبيعى بقوله «إن العقل nous هو منظم الأشياء جميعا»، ففى هذه العبارة يكمن التجديد الذى أتى به إلى التفسيرات السابقة، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادى ليس بتفسير مقنع، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذى يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هى العقل»[٢٦].

وفى الفصل الأخير من هذا الجزء يتحدث المؤلف عن ما أسماه بعصر التنوير، وهو عصر السوفسطائيين فى الفلسفة اليونانية، وقد عرض لاختلاف وجهات النظر حول الحركة السوفسطائية وحول تقييم دورها فى الحضارة اليونانية. وقد اعتبرها هو من خير من مثل الروح اليونانية الأصيلة، روح الإيمان بالتغير والنسبية والنضال. وقد توقف بعد ذلك مع فكر بروتاجوراس وجورجياس فقط من السوفسطائيين، وينهى هذا الجزء بالحديث عن الأهمية الحضارية للنزعة السوفسطائية. ثم بمجموعة هائلة من الحواشى والمراجع، وفهرس دقيق للأعلام.

(ب) صيف الفكر اليونانى:

(١) أفلاطون:

بدأ د. بدوى عرضه لصيف الفكر اليونانى فى كتابه المعنون «أفلاطون» بعرض لخصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى حسب تصنيفه. فالعصر الثانى هو عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد وجد مؤرخنا أن القاسم المشترك لفلسفة هؤلاء الثلاثة هو اتجاههم فى فلسفتهم نحو الإنسان، وقد انتهى فى تصويره لهذا الاتجاه الإنسانى فى فلسفتهم إلى وصفهم جميعا بالمثالية، فمن الواضح فى نظره

«أنهم يتفقون جميعا فى هذه الصفة، صفة المثالية. فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون، لأن الوجود الحقيقى عنده هو أيضا ليس وجود المادة بل وجود الصورة. وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون فى هذا الصدد هو فى أن أفلاطون جعل الصورة مفارقة، أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى يوجدان معا غير منفصلين[٢٨]. ولا يختلف أحد مع د. بدوى فى أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد اتصفت فلسفاتهم بالاتجاه نحو الإنسان، فهذا اتجاه بدأ مع السوفسطائيين وسقراط ودعمه كل من أفلاطون وأرسطو، لكن ما نختلف معه فيه هو هذا التقييم لفلسفة أرسطو على أنها فلسفة مثالية، بل إن أرسطو كان فى نظره «مثاليا مغاليا»[٢٩]. فالحقيقة في اعتقادنا أنه إن كان لأرسطو مذهب تميز به عن مذهب أستاذه أفلاطون فإن أساس هذا التميز سيكون فى اتجاه أرسطو نحو الواقعية، ففى ميتافيزيقاه أنزل الماهيات من عالمها الأفلاطونى المفارق(عالم المثل) إلى عالمنا المحسوس بحيث يمكننا الكشف عنها بمجرد التمييز فى أى شىء بين وجوده بالقوة(المادة) ووجوده بالفعل(الصورة)، وفى نظريته "المعرفة" نجد أنه أعطى الحواس دورا واسعا فى المعرفة وهو دور لا يقل أهمية عن دور العقل، وكذلك فعل فى تحليلاته الأخلاقية والسياسية، وفى نظريته عن الفن[٣٠]... إلخ.

ومن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى أيضا عند د. بدوى أن فلاسفة هذا العصر لم يفرقوا تفرقة كبيرة بين السياسة والأخلاق[٣٢] وهذا ما ميزهم بحق عن فلاسفة العصر الثالث (عصر الأبيقورية والرواقية)، بينما عنى أفلاطون وأرسطو ببيان الصلة الوحيدة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة، نجد أن الأبيقوريين من فلاسفة العصر الثالث قد اعتبروا أن الفضيلة العليا هى الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأى شىء خارجي.

وعلى ذلك فقد أعتبر د. بدوى أن خصائص الروح اليونانية التى حدثنا عنها فى «ربيع الفكر اليونانى» ظاهرة كل الظهور فى العصر الثانى، وإن كانت قد بدأت تضمحل شيئا فشيئا فى هذا العصر[٣٢].

وقد انتقل د. بدوى بعد ذلك إلى عرض فلسفة سقراط مبتدئا من النظر فى

حياته، على اعتبار أن فكر سقراط ينتمى إلى أولئك الفلاسفة، الذين تتصل حياتهم أشد الاتصال بمذهبهم الفلسفى، ولما كان د. بدوى يتبع فى عرضه لحياة الفلاسفة من هذا النوع منهج مؤرخى الفلاسفة من الألمان الذين يقسمون حياة الفيلسوف أو المفكر إلى ثلاثة أطوار تكشف عن تطوره الفكرى والروحى هى: الطور الأول: طور التلمذة والطلب، والطور الثانى: عهد التنقل، والطور الثالث: طور الأستاذية، فإنه بالنسبة لسقراط لم يجد ما يكفى من المعلومات المتوافرة عن حياة سقراط لتقديم هذا العرض المطول لتطور الفيلسوف الفكرى. فاكتفى بتقديم نبذة قصيرة عن تطور حياته عبر هذه الأطوار(٣٣). ثم تحدث عن اختلاف المؤرخين حول أخلاق سقراط، إذ منهم من ارتفع بها إلى مرتبة مثالية عليا، وقام آخرون فحطوا من قدره ونسبوا إليه تهما شنيعة(٣٤). أما الأولون فهم أتباعه الذين وصفوه بالصلابة والقناعة وضبط النفس ورقته مع الناس وعشقه لوطنه، ومع هؤلاء نحن أمام سقراط الذى يظهر فى نظر مؤرخنا بمظهر الابن الحقيقى للروح اليونانية(٣٥). وقد نسى د. بدوى أن يذكر لنا من هم الآخرون الذين ينسبون إلى سقراط تلك التهم الشنيعة ، وإن كنا ندرك أنه يقصد بالطبع التهم الثلاثة الشهيرة التى وقف أما المحكمة الأثينية ليدفعها عن نفسه فيما رواه أفلاطون فى محاورة «الدفاع».

وقد شغل د. بدوى بتفسير ما سمى فى المحاورات الأفلاطونية «بجنى» سقراط، ورفض تلك الآراء التى ترى أنها كانت حالة مرضية يعانى منها سقراط. كما رفض أيضا أولئك الذين فسروا هذا الجنى بأنه الضمير، ورجح رأى شليرماخر الذى ذكر أنه بمثابة صوت باطن كان يأتى سقراط فى بعض الأحوال، فينبهه إلى الطريق الذى عليه أن يسلكه فى المسائل الخطيرة التى كانت تعرض له فى حياته، وقد اعتبر د. بدوى أن هذا الأمر من سقراط إنما يمثل روحا جديدة غريبة نافرة بالنسبة للروح اليونانية الحقيقية(٣٦). وانتقل بعد ذلك إلى مناقشة مصادر معرفتنا بسقراط وهى محاورات أفلاطون وكتابات أكسينوفون ومؤلفات أرسطو، وعرض للحجج المختلفة التى يستند إليها المؤرخون فى تفضيل رواية أحد هذه المصادر على المصدرين الآخرين، وانتهى إلى أن من الأصوب أن نستعين بها جميعا حتى نكمل الواحدة

منها بالأخرى.

أما نقطة البدء فى الفلسفة السقراطية فقد رأى أنها البحث فى طرق المعرفة، ذلك لأن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقدم على أساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة، كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم أيضا على العلم(٣٧). وهذه رؤية صائبة من مؤرخنا أعقبها بنتيجة هامة عن الفلسفة السقراطية هى أن سقراط قد جعل النظر والعمل شيئا واحدا أو على الأقل لم يفصل بينهما.

فالعمل يقوم على أساس المعرفة الصحيحة وتبعا لهذا لا يمكن أن يفصل الواحد عن الآخر(٣٨). وهذه أيضا نتيجة صائبة تكشف عن جوهر الأخلاق فى الفلسفة السقراطية التى لا تنفصل فيها المعرفة النظرية عن السلوك العملى. فالعمل السلوكى الصائب لا يكون إلا إذا سبقه تأمل ومعرفة نظرية بحقيقة الفعل الفاضل وماهيته.

وقد تحدث د. بدوى عن المنهج الفلسفى لسقراط المعروف بالتهكم والتوليد وتطبيق سقراط له، ثم عرض لمذهبه الأخلاقى. وعرض بالذات لفضيلة الصداقة عنده على أساس أن الصداقة كانت شيئا ضروريا بالنسبة إلى سقراط، تبعا لنظرياته فى العلم، لأنه مادام يقول إن العلم يتم عن طريق الحوار أى باجتماع الناس للمحاورة، فهو يتم تبعا لهذا بالصداقة وهذه الصداقة تستلزم الحب. وهذا الحب - كما تصوره سقراط - يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك ومعناه الرغبة فى نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمه هؤلاء، فهو من جانبين لا من جانب واحد(٣٩). وقد ارتفع سقراط بهذا بفكره إلى درجة لم تكن معروفة عند اليونانيين كثيرا من قبل. وإن كانت فكرته عن الزواج أو الصلة بين الرجل والمرأة لم ترتفع إلى هذه الدرجة لأنه اعتبر أن الزواج وسيلة للذرية فقط، ولو أنه مع ذلك كان ينظر إلى المرأة على أنها مثيلة للرجل فى كل شىء(٤٠) وقد يتساءل المرء هل هذا هو رأى سقراط التاريخى أم هو رأى أفلاطون عرضه د. بدوى على أنه رأى لسقراط؟ الحقيقة إننى أميل إلى أنه أفلاطونى خالص، لأن الحديث عن مساواة المرأة بالرجل ورد فى محاورة الجمهورية، وهى

محاورة أفلاطونية، كما يجمع على ذلك مؤرخو أفلاطون.

ولقدانتقل د. بدوى بعد ذلك إلى الحديث عن أفلاطون مبتدئا بالحديث عن حياته مقسما إياها إلى ثلاث مراحل تطور فكره خلالها: مرحلة التلمذة والطلب التى كان تتلمذه على سقراط فيها هو أبرز أحداثها، ثم مرحلة التنقل والترحال التى بدأت بعد موت سقراط عام ٣٩٩ ق. م وانتهت بتأسيسه للأكاديمية، وقد زار خلالها المدارس السقراطية الصغرى فى ميجارا وقورينائية كما زار مصر وبعض بلاد الشرق. أما الطور الثالث فقد بدأ بعد تأسيس الأكاديمية حتى موته حوالى عام ٣٤٨ - ٣٤٧ ق. م. وقد تحدث عقب ذلك عن مؤلفاته التى كان حظه فيها حظا سعيدا يغبطه عليه كل الفلاسفة الأقدمين، لأن كتبه بين كتب الفلاسفة القدماء وحدها هى التى بقيت كلها، وأرجع د. بدوى ذلك إلى الصورة الأدبية التى كتبت بها فقد كانت جميعا على هيئة محاورات، اللهم إلا مقالة التعريفات، ثم الرسائل الثلاث عشرة. وقد عرض مؤرخنا للعديد من القضايا أو المشكلات حول مؤلفات أفلاطون مثل مشكلة أصل هذه الطريقة فى الكتابة الفلسفية، هل هى طريقة أفلاطونية خالصة أم تأثر فيها بكتابات سابقة؟! وما الأسباب التى جعلته يتجه نحو هذه الطريقة؟ ومشكلة مركز سقراط فى هذه المحاورات، فقد كانت شخصية سقراط هى الشخصية الرئيسية فى هذه المحاورات باستثناءات محدودة، فهل كان سقراط يعبر فيما يقال على لسانه عن فلسفته هو أم عن فلسفة أفلاطون؟ ويترتب على ذلك مشكلة أخرى تتعلق بكيفية ترتيب المحاورات الأفلاطونية، وعلى أى صورة يتم ترتيبها، هل من خلال موضوعاتها، أم من خلال ترتيبها الزمنى؟ وإذا كان من خلال ترتيبها الزمنى فكيف نصل إلى هذا الترتيب؟

وقد انتهى د. بدوى بعد عرضه للمناهج المختلفة التى تعرضت لهذه الصعوبات وحاولت التغلب عليها، إلى صورة شبه نهائية تقسم المحاورات بحسب ترتيبها التاريخى إلى ثلاثة أقسام بحسب تطور حياة أفلاطون، هى محاورات الشباب، ومحاورات الرجولة ومحاورات الشيخوخة. وهذا هو التقسيم الذى اتفق عليه بين المؤرخين لأفلاطون والمهتمين بتصنيف محاوراته.

ومن أبدع الأجزاء فى هذا الكتاب ما عرضه د. بدوى تحت عنوان «المشاكل الأفلاطونية»، فقد عرض فيه لأهم مشكلات الفلسفة الأفلاطونية وأولها مشكلة وجود أفلاطون فى محاوراته، فقد فعل أفلاطون فى ميدان الفكر ما فعله النحات فى ميدان النحت، فإنه قدم لنا مذهبه محاولا دائما أن ينأى بنفسه عن المحاورات التى يتحدث فيها عن هذا المذهب، فلم تظهر له فيه شخصية[٤١]. ومن ثم فكيف نستنبط مذهبه فى خضم أحداث محاوراته؟ وبالطبع فإن من المعروف أن سقراط كان هو المتحدث بلسان أفلاطون فى هذه المحاورات، لكن ليس كل ما يقوله سقراط يجب أن ينضاف إلى أفلاطون لأن سقراط ليس شخصية روائية اخترعها أفلاطون اختراعا، وإنما هو شخصية واقعية تاريخية لها مذهبها الفلسفى المستقل. ومن هنا كانت المشكلة الكبرى: كيف نفصل بين فكر سقراط وفكر أفلاطون وكلاهما ورد على لسان سقراط فى المحاورات الأفلاطونية؟ وقد عرض د. بدوى لسلسلة من المشكلات التى تترتب على هذا التساؤل، سواء نجحنا بالفعل فى الفصل بين أقوال سقراط وآراء أفلاطون فى هذه المحاورات أم لم ننجح، فستظل هناك صعوبات كثيرة ليس من السهل حلها أو حسم أمر معين بشأنها![٤٢]

ويترتب على مشكلة الصلة بين مذهب سقراط ومذهب أفلاطون وصعوبة الفصل بينهما، مشكلة أخرى تتعلق بما سماه د. بدوى سر أفلاطون أى من هو أفلاطون الحقيقى؟ وطرح الحلول المعروضة من قبل المؤرخين الآخرين لهذا السر، فمنهم من ينظر إلى أفلاطون على أنه مفكر عالم، ومن ثم حاول أن يحذف كل ما يتناقض مع بعضه من محاورات أفلاطون، حتى يخلص إلى مذهبه الحقيقى الذى لا تناقض بين أفكاره! ومنهم من نظر إليه على أنه مفكر فنان، فقالوا إنه لا يسير فى فلسفته على قواعد البرهان، وإنما يدرك الحقائق كلمحات ولمع. وقد انتهوا من ذلك إلى دراسة فكر أفلاطون على أنه فكر متحرك متغير لا تشترط فيه الوحدة المنطقية.

وقد عاب د. بدوى تطرف الجانبين معا، فأفلاطون - فى رأيه - لم يكن شاعرا باستمرار، وإنما كان يجمع بين الوجدان من ناحية والبرهان المنطقى أوالديالتيك من ناحية أخرى - ففيما يتصل بالحقائق الرئيسية التى لا يستطيع الفكر أو اللغة أن

تعبر عنها كان أفلاطون يلجأ إلى التصور الخيالى غير المنطقى. وأما فى الأفكار الأخرى التى يمكن أن يعبر عنها تعبيرا منطقيا بواسطة اللغة فقد كان يسير على المنهج المنطقى أوالديالتيك(٤٣).

وفى هذا الإطار عرض د. بدوى بعد ذلك لما أسماه بالشك الأفلاطونى، وقد أخذ كلمة الشك هنا بمعنى البحث وليس بمعناها المعروف عند دارسى الفلسفة، إذ إن معناها الأصلي الاشتقاقى هو البحث(٤٤)، فالشك الأفلاطونى هو عبارة عن ابتداء البحث، واستمرار فى هذا البحث عن طريق إثارة مشاكل جديدة الواحدة وراء الأخرى، وترتيب هذه المشاكل فيما بينها وبين بعض حتى يصل إلى وحدة أو قضية عليا يمكن أن تنحل إليها كل هذه الشكوك، ولكن هذه القضية العامة التى يصل إليها ليست قضية نهائية، بل هى أيضا وسيلة إلى قضايا أخرى يصل إليها فيما بعد(٥٤).

وقد كان أحرى بمؤرخنا هنا أن يسمى هذه الفقرة بالمنهج الأفلاطونى فى البحث الفلسفى وليس بـ «الشك الأفلاطونى»، حتى لا يختلط الأمر على الدارسين فيتصورون أن أفلاطون كان من الشكاك بالمعنى المتعارف عليه بينهم!!

وقد عرض د. بدوى فى إطار ذلك أيضا لمشكلة الأساطير الأفلاطونية ووظيفتها فى فلسفته، وأوضح صلة ذلك بمعنى الحقيقة عند أفلاطون(٤٦).

ثم انتقل بعد ذلك ليكشف عن «أساس الفلسفة الأفلاطونية»، وقد عرض هذا العنوان لـ «نظرية المعرفة عند أفلاطون»، موضحا التفرقة عنده بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح. ودور الحب أو «الاروس» فى اكتشاف الحقيقة والوصول إلى العلم الصحيح، وكذلك عرض لدور الديالكتيك الأفلاطونى الصاعد بما فيه من استقراء ومبادئ منطقية أخرى فى المنهج الأفلاطونى للوصول إلى الحقيقة.

وقد بدأ بعد ذلك فى عرض جوانب المذهب الأفلاطونى بالطريقة التقليدية المتعارف عليها، حيث تحدث أولا عن نظرية المثل الأفلاطونية تحت عنوان «نظرية الصور» ، والغريب أنه رغم اهتمام د. بدوى الواضح بتحليل وإبراز الاختلافات بين مؤرخى الفلسفة الأفلاطونية حول المصطلحات الأفلاطونية، إلا أنه لم ينشغل هنا ببيان الأسباب التى دعته إلى تفضيل كلمة الصور للتعبير عن «المثل» التى لاقت ما

يشبه الإجماع بين مؤرخي أفلاطون، حيث تترجم كلمة Idea عادة بالمثال وليس بالصورة Form، خاصة وأن كلمة الصورة قد شاعت للتعبير عن نظرية أرسطو الميتافيزيقية فيما يتعلق بتمييزه بين «المادة والصورة»!

على كل حال فقد عرض د. بدوي لثلاثة أقسام لنظرية أفلاطون في الصور هي: أساس الصور وماهية الصور، وعالم الصور، وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض نظريته في الطبيعيات موضحا الصلة بينها وبين نظرية الصور، إذ تنقسم الطبيعيات أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية كلها تتصل بنظرية الصور باعتبارها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله، ذلك أن البحث يجب أن يتجه **أولا** إلى الشيء الذي هو في مقابل الصور والذي باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة، **وثانيا** لابد من البحث في الصلة بين العالم المحسوس و الصور. وهذا يكون القسم الثاني من الطبيعيات، وأخيرا لابد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون وتلك هي النفس الكلية(٤٧).

وعلى ذلك فقد بدأ عرض آراء أفلاطون الطبيعية ببيان رأيه في المادة، ثم رأيه في الصلة بين المحسوسات والصور، وأخيرا تحدث عن النفس الكلية باعتبارها العلة التي تجمع بين الصور و المادة.

وانتقل بعد عرضه للطبيعيات وبناء العالم الطبيعي عند أفلاطون إلى عرض رأيه في النفس الإنسانية، وركز على عرض براهين أفلاطون على خلود النفس الإنسانية، وبعد ذلك تحدث عن عقيدة التناسخ عنده، وكذلك عن معنى التذكر وأجزاء النفس وقواها لديه.

وبعد ذلك عرض لآراء أفلاطون الأخلاقية من ناحيتين ، الناحية السلبية، والناحية الإيجابية فهو يرى أن أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير، ويبرر ذلك قائلا «إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر، ولما كانت النفس الإنسانية في اتصالها بالجسم تبتعد شيئا فشيئا وبحسب درجة الاتصال عن الصورة، فإنه كلما كان الإنسان أكثر ابتعادا عن الجسم كان محققا لدرجة أكبر من

الخير. ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هى الصورة السلبية[٤٨]. إنها صورة الزهد في الحياة المادية والإقبال على فصل النفس عن الجسد، أى الإقبال على الموت بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من أجل خلوص النفس إلى حياة الصور وحياتها على هذا الأساس هى حياة تأمل مستمرة للصور[٤٩].

إذا كانت هذه هى الصورة السلبية للأخلاق الأفلاطونية فإن الصورة الإيجابية لا تتمثل فى دعوته إلى الأخذ بشىء من الحياة، وقد بدت نظرة أفلاطون الداعية إلى الجمع بين الصورتين السلبية والإيجابية فى محاورة فيلابوس حينما بحث فى اللذة وصلتها بالوجود ثم صلتها بالخير، وانتهى فيما يتعلق بصلتها بالخير إلى القول بأن اللذة إن لم تكن خيرا كلها فإنها أيضا ليست شرا كلها، وإنما هى عندما تخلو من الألم نوع من الخير يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منها[٥٠].

لقد عرض د. بدوى بعد ذلك لآراء أفلاطون السياسية من خلال محاوراته السياسية «السياسى» و«الجمهورية» و«النواميس»، فعرض لنظريته فى الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة من خلال محاورتى «الجمهورية» و«السياسى» ثم لدولة النواميس من خلال محاورة النواميس.

وانتقل بعد ذلك إلى بيان النزعة الدينية الواضحة فى كل مؤلفات أفلاطون من خلال الحديث عن الدين عنده، فأوضح حديثه عن الصانع، وحاول أن يجيب على تساؤل هام: هل أفلاطون من الفلاسفة الموحدين؟ قائلا إن كل ما يمكن استخلاصه فى هذا الباب هو أن أفلاطون قال بأن الألوهية هى الواحد، فجمع بين الواحدية والألوهية مما يشعر بشىء من التوحيد، ولكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو فى الواقع فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف فى الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هى موجودة فى الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة كانت مجهولة تماما من الروح اليونانية كلها[٥١].

وقد اختتم د. بدوى عرضه لجوانب الفلسفة الأفلاطونية بعرض موجز لنظرية الله، فأوضح أنواع الفن عنده ولمعنى الابداع والقوة الإبداعية.

(٢)أرسطو[٥٢]:

لا نزال حسب رؤية د. بدوى فى صيف الفكر اليونانى حيث يعرض فى كتاب مستقل لفلسفة أرسطو أعظم فلاسفة اليونان وأهمهم ، وذلك عبر ثمانية فصول: تحدث فى أولها عن حياته وتطوره الفكرى معتمدا فى ذلك على دراسة ييجر Jager عن أرسطو والأسس الأولى لتاريخ تطوره الروحى, التى أصدرها فى برلين عام ١٩٢٣، وتقوم هذه الدراسة على أساس المنهج التاريخى الذى يقسم التطور الروحى للشخص إلى ثلاثة، أقسام: طور الطلب وطور التنقل وطور الأستاذية. وقد درس أرسطو مقسما حياته إلى تلك الأطوار الثلاثة، حيث يمثل الطور الأكاديمى من حياته دور الطلب والتلمذة ويمتد هذا الطور فى حياة أرسطو حتى بلوغه سن الأربعين من عمره، وكان أبرز النتائج التى توصل إليها ييجر وعرض لها د. بدوى فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون وأرسطو، أن أرسطو ظل متأثرا بالروح السائدة فى الأكاديمية الأفلاطونية لمدة طويلة وأنه لم يكن فى حالة صراع مع نفسه كما ظن البعض، بل كان – رغم مناقشاته – لأستاذه ولفلسفته محبا، والدليل هو مؤلفات الشباب التى كتبها أرسطو على شكل محاورات، ورغم أنها فقدت فإن ما تبقى مثل محاورة أوزيموس» و فى الفلسفة » و«بروتربيتيكوس» و«المأدبة» و«السفسطائى» يتضح منه أن أرسطو قد تأثر كل التأثر بأفلاطون[٥٣] وأنه لا يزال أفلاطونيا مخلصا[٥٤].

وقد أكد ييجر ذلك حينما نظر فى طور التنقل من حياة أرسطو، والذى يبدأ عقب وفاة أفلاطون، فوجد أنه رغم مغادرته الأكاديمية - مما تسبب فى الكثير من الإشاعات والأقاويل حول علاقته بأستاذه - ظل مخلصا للأفلاطونية، فهو لم يغادر الأكاديمية كراهية لأفلاطون ولمذهبه، بل تركها لأن أسيوسيبوس - الذى عينه أفلاطون رئيسا للأكاديمية من بعده - قد اتجه بها اتجاها رياضيا صرفا وجعل الصور (المثل) أعدادا وكميات منفصلة، وكان أرسطو يعارض ذلك كل المعارضة والحقيقة التى تؤكد مدى إخلاص أرسطو لأفلاطون ولتعاليمه أنه حينما بدأ رحلاته وتنقلاته، واختار أن يذهب إلى «اترنيه» بآسيا الصغرى التى كان يحكمها هرمياس، وكان بها أراستوس وكورسكوس وهما من الأفلاطونيين المخلصين الذين عهد إليهما

هرمياس بوضع قوانين المدينة، وكان أفلاطون نفسه قد حاول عن طريقهما أن يحقق ما لم يستطع تحقيقه من قبل في سيراقوصه عند دينيس(٥٥). ومن ذلك يتضح أن أرسطو ترك الأكاديمية الأصلية في أثينا ليتجه إلى هذه المدينة التي ازدهرت فيها الأفلاطونية، وشارك أرسطو نفسه في نقل الروح الأفلاطونية من أثينا إليها.

ويستمر د. بدوي بعد ذلك في عرض حياة أرسطو وفقا للنتائج التي توصل إليها ييجر، فيتحدث في طور التنقل عن علاقته بالإسكندر الذي تولى أرسطو تربيته بأمر من الملك فيليب، فحاول تهذيبه تهذيبا يونانيا راقيا يقرب من المثل الأعلى للتربية الأثينية، وبتولي الإسكندر العرش بعد والده ينتهي الطور الثاني من حياة أرسطو، وكان من أبرز النتائج التي توصل إليها ييجر هنا أن هذا الطور من حياة أرسطو لم يكن خاليا من كل إنتاج فكري، كما كان يجمع المؤرخون من قبل، بل إنه كان ـ في الواقع ـ الأساس لكل فلسفة أرسطو(٥٦). أما طور الأستاذية الذي بدأ بتأسيس أرسطو للوقيون حتى وفاته، فقد عني فيه بوضع الأبحاث العلمية والتاريخية، وركز د. بدوي بعد عرض حياة أرسطو على عرض مؤلفاته وتصنينها ومشكلة نشرها.

وبدأ في الفصل الثاني في عرض الفلسفة الأرسطية مبتدئا ببيان الروح العامة لها ومنهجها والتقسيم الثلاثي للعلوم عند أرسطو، ثم في الفصل الثالث عرض لنظريات أرسطو المنطقية مبتدئا بعرض موجز لطرق المعرفة عنده، مركزا على الصلة بين العقل والمعقولات وقيمة المعرفة الحسية، ثم انتقل إلى بيان طرق اكتساب العلم لديه فعرض للبرهان بنوعيه: الاستدلالي والاستوائي، وربما يكون من المفيد هنا أن نلفت الانتباه إلى أن د. بدوي هنا قد استخدم الاستدلال بمعنى الاستنباط فوحد بينهما، بينما ينبغي أن نميز بين الاستدلال والاستنباط، فالاستدلال Intern-ce نوعان: استدلال استنباطي Deduction واستدلال استقرائي Induction فالاستدلال إذن ليس ضد الاستنباط، بل إنه الجنس العام الذي يندرج تحته نوعا البرهان: الاستنباطي والاستوائي.

أما الفصل الرابع فقد خصصه لعرض الفلسفة الأولى عند أرسطو، وقد ميز في عرضه لها بين قسمين، قسم نقدي، وقسم إيجابي. أما القسم النقدي فقد عرض فيه

لانتقادات أرسطو لفلسفات السابقين عليه، حيث انتقد آراء الطبيعيين الأول وانتقد الذريين والإيليين وأنكساغوراس والفيثاغوريين، وكذلك انتقد أفلاطون، ونظريته فى الصور(المثل)، وامتد نقده إلى الأفلاطونيين التاليين لأفلاطون، خاصة أسبوسيبوس وكسينوقراط اللذين انتقدهما بشدة فى مقالى الموو والنو من كتاب ما بعد الطبيعة(الميتافيزيقا).

أما القسم الإيجابى فعرض فيه لمباحث أرسطو الميتافيزيقية الثلاثة، نظريته عن الجزئى والكلى، أو ما اصطلح المؤرخون على تسميته بنظرية الجوهر أو الوجود. ثم نظرية التمييز بين الهيولى والصورة أو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ثم نظريته في الألوهية التى عرض لها تحت عنوان الحركة والمحرك الأول . وقد توسع فى عرض النظرية الأخيرة حيث عرض لطبيعة الحركة وأزليتها عند أرسطو، وكذلك للسكون وطبيعته ورد أرسطو على القائلين بالسكون المستمر، ثم عرض للصلة بين المحرك والمتحرك، ولإثبات أرسطو من خلال ذلك للوجود الإلهى باعتبار أن هناك ضرورة لوجود محرك غير متحرك هو الإله، الذي أوضح أن أبرز صفاته أنه صورة خالصة، ومن ثم فهو فرد باعتباره صورة خالية من كل هيولى(أو مادة)، كما أنه فعل محض لا يتعقل إلا ذاته، وتعقله وحياته شيء واحد، أما عن كيفية فعل تحريكه للكون فهى تتم عن طريق حركة العشق، أى عشق الكون للإله، فيتحرك شوقا إليه، إذن فتحريك الله باعتباره المعشوق للأشياء، فالأشياء تتحرك بأن تعشق الله وحركة العشق في الواقع هى العلة الفاعلية فى هذه الحالة(٥٧).

وقد كشف د. بدوى فى ثنايا ذلك عن تناقض بيِّن وقع فيه أرسطو، فإن حديثه عن حركة العشق هذه حديث غامض يتنافى مع كثير من أقوال أرسطو الصريحة عن أن كل حركة تتم فلابد وأن تتم عن طريق التماس بين المحرك والمتحرك(٥٨).

وقد رد د. بدوى هذا التناقض وغيره من التناقضات التى يكشفها العرض الموضوعى لآراء أرسطو إلى تفسير هذه الآراء تفسيرا يقارن بينها من زاوية مذهبية، دون النظر لها من الناحية التاريخية، التى يوليها هو وييجر - الذى يعتبر أن نتائج أبحاثه تكون يقينية في أكثر الأحيان(٥٩) - أهمية كبيرة. وضرب مثالا على ذلك

بكتاب ما بعد الطبيعة المعروف بأنه مكون من مجموعة المقالات المرتبة بحسب حروف الهجاء اليونانية، فترتيب هذه المقالات وبحث كل واحدة منها على حدة مسألة فى غاية الأهمية. فمقالة «اللام» - على سبيل المثال - قد كتب عنها الكثير واهتم بها كثير من الشراح والمؤرخين نظرا لما رأوه فيها من أشياء تختلف عما ورد فى المقالات الأخرى، حتى فى داخل هذه المقالة نفسها فإن ييجر يثبت ببراهين مختلفة أنه مختلف كل الاختلاف عن بقية أجزاء المقالة(٦٠). وبالطبع فإن هذه الاختلافات تبدو بالكشف عن كثير من التناقض بين أقوال أرسطو، والحقيقة أن استخدام المنهج التاريخى قد يفيد أكثر فى الكشف عن سر التناقض فى أقوال أرسطو إذا ما ركز أتباعه على قضية احتمال تدخل تلاميذه فى صياغة بعض فقرات من هذه المقالات، فليس من المعقول أن يتناقض أرسطو مع نفسه وهو واضع المنطق الذى يقوم على قانون عدم التناقض؟!!، وواضع أسس الكتابة الفلسفية العقلية المنهجية المنظمة!!

أما الفصل الخامس فقد خصصه د. بدوى لعرض فلسفة الطبيعة عند أرسطو، مبتدئا ببيان تحديد أرسطو لموضوع علم الطبيعة، باعتباره العلم الذى يبحث فى الأجسام الطبيعية المتحركة، ومن ثم بدأ فى عرض آرائه عن الحركة والمكان والزمان وعلاقتهما بالحركة. ثم انتقل بعد ذلك لعرض تصوره للعالم الطبيعى، فعرض لتمييزه بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، ثم عرض لنتائج أبحاث أرسطو فى علم الحياة مبتدئا ببيان منهجه الرئيسى فى دراسة الكائنات الحية وتقسيمه لها، وتفرقته بين النبات والحيوان.

وكان من الطبيعى بعد ذلك أن يعرض د. بدوى فى الفصل السادس لنظرية أرسطو حول النفس، مبتدئا ببيان تعريفه لها وشرح المقصود بالنفس وانتقادات أرسطو للسابقين عليه، ثم يأخذ فى توضيح قوى النفس عنده وحينما يصل إلى شرح القوة الحساسة والقوة العاقلة يأخذ فى عرض متداخل لنظريته فى المعرفة مع نظريته فى النفس كما هو واقع الحال فى كتاب النفس لأرسطو(٦١). وقد ركز فى عرضه هذا على بيان مشكلة الكليات عند أرسطو وكيف حلها، ومشكلة العقل

المنفعل والفعال.

أما الفصل السابع فقد خصصه لعرض ثلاثة جوانب من الفلسفة الأرسطية، هي الأخلاق والسياسة والفن. وبالطبع لم تنل هذه الجوانب حقها من الدراسة والعرض لأن كلا منها كان يحتاج إلى فصل مستقل. وإذا كان د. بدوى قد رأى أن يعرضها في هذه العجالة التي لم تتجاوز ست عشرة صفحة فهذا من شأنه وشأن خطته في كتابه، أما أن يقول لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا في شيء[٦٢]. فهذا ما لا نتفق معه فيه بالمرة .فنظرية أرسطو السياسية تكتسب أهميتها من تلك التفصيلات والجزئيات التي أعرض عنها د. بدوى، فقد اتسمت فلسفة أرسطو السياسية بمحاولة عرض الآراء الفلسفية المذهبية لأرسطو مصحوبة بالكثير من الأمثلة الواقعية لأحداث ووقائع سياسية عاصرها، وقام بحصرها مستفيدا بما جمعه من معلومات حول دساتير الدول التي عاصرها في كتابه المفقود «الدساتير» أو «النظم السياسية» ، إن الميزة الأساسية لفلسفة أرسطو السياسية هي نزوعه - على عكس أستاذه أفلاطون - نحو الواقعية السياسية ومحاولته التوفيق بين الواقع والمثال[٦٣].

على كل حال فقد عرض د. بدوى للأخلاق عند أرسطو في ثماني صفحات، وللسياسة في أقل من ثلاث صفحات، وعرض للفن فيما تبقى من صفحات الفصل. وبدأ ذلك العرض بملاحظة هامة مؤداها أن من الخطأ البين أن نتخذ من كتاب الشعر وحده معبرا عن مذهب أرسطو في الفن، فمذهب أرسطو في الفن لا يتضح إلا بالنظر في كتبه عن « الطبيعيات» و «ما بعد الطبيعة» و«السياسة» وكذلك كتاب «الخطابة». ثم تحدث بعد ذلك باقتضاب شديد عن نظرية أرسطو الجمالية وفكرته عن الفن والإبداع الفني وعن المحاكاة في الفن.

وقد اختتم د. بدوى كتابه عن أرسطو بالفصل الثامن الذي خصصه للحديث عن مكانة أرسطو التاريخية، وأوضح كيف أنه كان الشخصية ذات الأثر الكبير الذي لا يدانيه أثر لفيلسوف آخر سواء من ناحية الإعجاب الذي لا حد له بفلسفته لدى

رجال العصور الوسطى، أو من ناحية الحملة والنقد الشديدين له من رجال العصر الحديث.

(جـ) خريف الفكر اليوناني:

بدأ د. بدوى هذا الجزء بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الثالث، حيث تميزت بالاتجاه الأخلاقى العملى، وقد أرجع ذلك إلى تأثرها بالعناصر الشرقية بعد فتح الإسكندر لبلاد الشرق الذى اعتبره «محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها فى قوالب لا تتلاء م مطلقا مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير فى الوضع السياسى أن تحولت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك والعمل، فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوى، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين وإنما أصبح كل همه - مادام هذا كله لا يعنيه - أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك، والمقصود بالسلوك هنا سلوك الفرد بإزاء نفسه، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه[٦٤].

وقد كتب د. بدوى فى ضوء هذه الخاصية عن الرواقية باعتبارها فلسفة تدعو إلى الأخلاق العملية السلبية، كما أنها «ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية»[٦٥]. خاصة إذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد جاء وا من بلدان تقع فى آسيا الصغرى أو فى الجزر الشرقية من الأرخبيل، أو فى بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس و البلاد اليونانية وهى بيئات كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضح كل الوضوح.

وقد قسم أتباع الرواقية إلى دورين كبيرين، دور الرواقية اليونانية ودور الرواقية الرومانية. ويمثل الدور الأول مؤسس المذهب زينون الرواقى، ثم تلميذه كليانتس، وأخيرا كريسيفوس الذى يعد المنظم النهائى والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقى. أما الرواقية الرومانية فتمثلها شخصيات ثلاث: إيكتاتوس ثم سينكا ثم ماركوس أورليوس.

وقد لاحظ المؤلف أن مذهب الرواقية يمتاز بثلاث مسائل رئيسية، الأولى هى أن الفلسفة الحقيقية هى الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هى التى تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذى يجرى بمقتضى قوانين الطبيعة(٦٦).

وقد عرض بعد ذلك للمنطق عند الرواقيين، ولاحظ للوهلة الأولى أن المنطق عندهم كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلى الذى رسمه أرسطو، حيث قسموا المنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالتيك، والقسم الثانى هو الخطابة. ولم يقدم أية تفاصيل حول هذين القسمين، حيث انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية المعرفة فى ضوء المنطق مفهوما على هذا النحو الشكلى، فقال إنهم بحثوا أولا فى مصادر المعرفة والأساس الذى تقوم عليه، وعرض لتمييزهم بين الصور الحسية و الإدراك الحسى، ثم لنظريتهم حول التذكر باعتباره مصدرا آخر للمعرفة، وعرض كذلك لقولهم إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسى، فما يأتى إلى النفس بقوة ويظهر لها فى صورة الاقتناع يكون صادقا وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب وعلى ذلك فالمعيار ذاتى.

وقد عاد مؤلفنا بعد ذلك مرة أخرى إلى عرض المنطق الرواقى، وقد كان من الأفضل بالطبع عرضه متكاملا قبل أو بعد الحديث عن نظرية المعرفة، وعلى أى حال فقد كان عرضه للمنطق وللمعرفة عند الرواقيين عرضا مقتضبا لم تبرز فيه خصوصية المنطق الرواقى وتميز نظرية المعرفة، لقد عرضهما كمقدمة للتوقف أمام الطبيعيات الرواقية التى خصص لها صفحات كثيرة عرض فيها لأقسام البحث فى الطبيعة عندهم، وهذه الأقسام الرئيسية هى البحث عن علل الوجود الأولى، ونشأة الكون وصفاته، ثم الطبيعة غير العاقلة ثم الإنسان. وتميز عرضه لهذه الأقسام برده الأفكار الرواقية إلى أصولها الأفلاطونية والأرسطية، مما أوضح مدى تأثر الرواقية بمذهبى أفلاطون وأرسطو فى تفسير الطبيعة.

وانتقل مؤرخنا بعد ذلك للحديث عن الأبيقورية مبتدئا بعرض مقتضب لحياة

مؤسسها أبيقور، ثم تحدث عن معنى الفلسفة وتقسيمها عنده، ثم عن نظرية المعرفة لديه، حيث عرض لنظريته الحسية فى المعرفة، تلك التى تعتبر أن الإدراك الحسى هو الأصل وبعد ذلك يأتى تكون المدركات أو التصورات.

وقد أوضح د. بدوى فى عرضه للطبيعيات عند الأبيقوريين، كيف أن هذه النزعة الحسية التى تسود نظرية المعرفة هى أيضا التى تسود نظرياتهم الطبيعية وفيما بعد الطبيعة كذلك. وقد كانت هذه الآراء الحسية فى المعرفة، ذات الصبغة التجريبية فى الطبيعيات مجرد تمهيد لفلسفتهم الأخلاقية. وقد عرض فيها لآراء أبيقور حول اللذة وأنواعها، ووجهة نظره فى الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا، وكيف أنها السبيل إلى عدم الخوف من الموت أو من الآلهة وعقابها. وقد أنهى عرضه للأخلاق الأبيقورية بتقييم لها، قال فيه: «إنه إن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسى نفعى مادى وضيع، فإنها ـ على العكس من ذلك ـ قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو لا تقل فى نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية التى يقول بها رجل مثل أفلاطون[٦٧].

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض لمدارس الشكاك مبتدئا من مدرسة فورون(بيرون) التى أكدت استحالة المعرفة الحسية والعقلية جميعا وانتهت إلى تعليق الحكم، وهى فى نظره كانت «مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من نوى العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكرى[٦٨].

ثم عرض بعد ذلك لمدرسة الأكاديمية الجديدة مبتدئا بآراء أرسيزيلاسى فى استحالة المعرفة الحسية، وقد قصد أرسيزيلاسى من وراء نقده للمعرفة الحسية أن ينقد فى الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسى وهو النظر العقلى، وتبعا لهذا يمكن القول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة سواء الحسية منها أو العقلية[٦٩].

. وقد عرض بعد ذلك لآراء كرينادسى الذى يعد فى نظره أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية فى ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التى ظهرت فى الشك القديم[٧٠].

(د) شتاء الفكر اليوناني:

وقد انتقل بنا مؤرخنا بعد ذلك حسب رؤيته المستندة إلى المنهج الحضارى فى التأريخ للفلسفة إلى التأريخ لما أسماه شتاء الفكر اليونانى، وقد بدأ الحديث فيه عن فيلون الذى يمتاز فى نظره عمن سبقه من المفكرين اليهود، بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت فى صيغة فلسفية، والمبادىء العقلية الصرفة التى تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعورا بها كل الشعور[٧١].

وقد عرض بعد ذلك لامتزاج الثقافة اليونانية والثقافة اليهودية لدى فيلون، وأوضح منهجه فى التفسير الرمزى، حيث اتخذ من هذا المنهج أساسا لبيان حقيقة مؤداها أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها فى الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة[٧٢]. ثم تحدث عن صفات الله عند فيلون، وعن نظريته فى اللوغوس، ومصادرها، ومدى تأثره بهيراقيطس والفيثاغورية المحدثة، ثم تحدث عن نظريته الأخلاقية.

وقد أنهى حديثه عن فيلون وفلسفته بتقييم إجمالى قال فيه إنه يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار، وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية ونعنى بها الحضارة السحرية أو العربية[٧٣].

ولا أدرى ماذا يقصد مؤرخنا بهذا الرأى ؛ وبأى منطق يرى إضافة فيلون إلى ماأسماه الحضارة السحرية أو العربية!! أما كان الأجدر به أن يضيفه إلى تراثه الشرقى القديم، مضافا إليه تأثره بديانته اليهودية، وكذلك بالفلسفة اليونانية باعتبارها ثقافة العصر، إذ إنه لا علاقة له بالحضارة العربية - إذا كان هناك ما يسمى بهذا فى ذلك الوقت - فما كان موجودا وعاش فى ظله فيلون هو الحضارة المصرية القديمة ممتزجة بمؤثرات الحضارة اليونانية مع مزيج من التراث الدينى اليهودى والمسيحى فيما نطلق عليه اسم مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

ولقد عرض بعد ذلك للأفلاطونية المحدثة، وتوقف أمام شخصيتها الرئيسية أفلوطين، فبدأ بالمقارنة بينه وبين فيلون، ثم أوضح طابع الفلسفة الأفلاطونية

المحدثة وعلاقتها بالروح الشرقية وتأثرها بالتجربة الدينية، وهنا أقر د. بدوى الطابع الشرقى لفلسفة أفلوطين، فهى ـ كما قال فاشيرو فى كتابه «التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية» ـ فلسفة شرقية بكل معانى الكلمة فى روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية، وأما المظهر الخارجى لها فإنه وإن كان يونانيا فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحا يونانية(٧٤)، وبالطبع فنحن معه فى هذا الإقرار(٧٥).

ويتوقف بعد ذلك أمام الصلة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة ومدى تأثير المسيحية فى نشأة هذه الفلسفة، وتحدث كذلك عن مدى تأثير الغنوصية، فأوضح أن مسألة الصلة بين الغنوص و الأفلاطونية المحدثة غامضة، إذ لا يمكن القطع فيها برأى نهائى(٧٦).

وقد تحدث بعد ذلك عن الأدوار الثلاثة التى مرت بها الأفلاطونية المحدثة، فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه، والدور الثانى هو دور يامبليخوس، حيث انقلب ذلك التوازن الذى كان بين الدين والفلسفة فى الدور الأول إلى أن أصبح للدين المقام الأول على يديه، أما فى الدور الثالث الذى يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية.

وقد ركز بعد ذلك على عرض فلسفة أفلوطين مبتدئا بالحديث عن حياته وشخصيته، ثم عن الأقانيم التى قال بها وهى الله وصفاته، ثم العقل الأول ثم النفس، ثم تحدث عن العالم المحسوس لديه، وأوضح كيفية العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وعرض فى ثنايا ذلك لنظرية أفلوطين فى النفس التى أوضح من خلالها حالة الوجد التى تؤدى إلى الاتحاد بالله حيث يكون الإنسان خارجا عن ذاته ومتحدا بالذات الإلهية أو حاصلا على الذات الإلهية أى هو والذات الإلهية شىء واحد.

رابعا: ملاحظات نقدية عامة:

١ـ لقد التزم د. بدوى فعلا بالتأريخ للفلسفة اليونانية تبعا للمنهج الحضارى الذى ارتضاه، فأرخ للعصر الأول من القرن السادس حتى أنكساغورس، وجعل

للسوفسطائيين دورا خاصا بهم قائما بذاته باعتبارهم التنويريين الذين يمثلون عصر الانتقال فى أى حضارة من دور الحضارة إلى دور المدنية، وعلى أساس هذا الالتزام بالمنهج الحضارى ميز بين ربيع وصيف وخريف وشتاء للفلسفة اليونانية، وحدد الخصائص المميزة لكل عصر من هذه العصور فى ضوء الخصائص العامة للروح اليونانية.. إلخ.

٢ - وقد جاء هذا الالتزام بالنظرة الحضارية الشاملة للفلسفة اليونانية أحيانا على حساب الالتزام بالتأريخ المدقق للتيارات الفلسفية، فلقد أهمل د. بدوى التأريخ لبعض الفلاسفة كما فعل حينما أرخ للسوفسطائيين، حيث اكتفى ببروتاجوراس وجورجياس فقط، ولم يتحدث عن كثيرين غيرهم مثل أنطيفون وهبياس وبرود يقوس وتراسيماخوس وكاليكليس بصورة مفصلة كما فعل مع الأولين.

كما أنه لم يدرس سقراط مع أو بعد دراسته للسوفسطائيين كما وعد فى البداية على أساس أن «سقراط لا يفترق مطلقا عن السوفسطائيين، فلابد أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين»[٧٧]، وهو يقصد بهذا طبعا أن دراسة سقراط تكون مع دراسة السوفسطائيين باعتبارهم يمثلون عصر الانتقال ، عصر التنوير.

٣ - أغفل مؤرخنا إغفالا يكاد يكون تاما النظر فى حياة الفلاسفة خاصة فلاسفة اليونان الأوائل، فلم يشر إلى أى تفاصيل وردت إلينا عن حياة أى منهم رغم أهمية ذلك بالنسبة لفهم أفكار هؤلاء الفلاسفة وأصولها ومؤثراتها، ورغم أهمية ذلك أيضا فى بيان الترتيب التاريخى التقريبى لهؤلاء الفلاسفة، باعتبار أن كل ما نعرفه من هذه التواريخ تقريبى أيضا.

وربما أدى هذا الإغفال إلى بعض الخلط مثلما حدث حينما أرخ د. بدوى لهيراقليطس بعد تأريخه للمدرسة الإيلية، فاعتبر أن مذهب هيراقليطس قد جاء معارضا لمذهب الإيليين بشكل عام[٧٨]، رغم أن المعروف أن هيراقليطس يأتى تاريخيا بعد أكسينوفان وفيثاغورس، إذ على الرغم من أنه ليس معروفا بدقة مولده أو وفاته إلا أنه زهاء عام ٥٠٠ ق.م. بعد فيثاغورس وزينوفان، حيث يشير إليهما فى شعره[٧٩].

أما بارمنيدس فقد ولد حسب أرجح الروايات حوالى عام ٥١٥ ق. م . ويحدثنا ديوجين لايرتوس أنه ازدهر فى الأوليمبياء التاسع والستين، أي بين عامى ٥٠٤ و ٥٠٠ ق. م. لكن الأرجح أنه ازدهر عام ٤٨٥ أو ٤٧٥ ق.م.(٨٠).

وإذا ما اعتبرنا بارمنيدس كما اعتبره د. بدوى فعلا هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية، فإنه لا ينبغى أن نعتبر فلسفة هيراقليطس قد جاءت كرد فعل للفلسفة الإيلية، أو أن نؤرخ له بعد الإيلية.

٤ ـ لقد اختتم د. بدوى تأريخه للفلسفة اليونانية ببحث هام عن المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى أوضح فيه تأريخ المصطلح الفلسفى فى الدور الأول للفلسفة اليونانية، ثم استعرض عدداً كبيرا من المصطلحات التى استخدمها فلاسفة اليونان كالمبدأ والهيولي والماهية والعنصر والطبيعة والواحدية والذرة والمذهب المادى والعقل والباطن والعالى والديالكتيك والكم والانسجام ، وهذا التدقيق فى المصطلح وتأريخه يعد أمرا فى غاية الأهمية يقصر فى الاهتمام به الباحثون فى هذه الأيام.

٥ـ تميزت محاولة د. بدوى فى التأريخ للفلسفة اليونانية عن مثيلاتها بامتلاك صاحبها رؤية واضحة أرخ من خلالها، فقد أرخ للفلسفة اليونانية كثيرون وكانت أهم هذه المحاولات ثلاثة، أولها ليوسف كرم الذى أرخ لها فى إطار تأريخه العام للفلسفة، وهى محاولة رغم تميزها بالدقة والرصانة، إلا أنها قدمت لمجرد التأريخ، وافتقدت وجود رؤية عامة محددة للمؤرخ(٨١). وقد أرخت د. أميرة حلمى مطر للفلسفة ، اليونانية بشمولية وإسهاب وتميزت محاولتها بالتوازن بين فصولها وأبوابها، وعدم إغفالها لأى من فلاسفة اليونان، أو لأى مشكلة تعرض لها أى فيلسوف منهم، وقد أرخت للفلسفة اليونانية من نشأتها حتى وصلت بها إلى أعتاب العصور الوسطى.

أما المحاولة الثالثة فكانت للدكتور محمد على أبو ريان وكان ذلك فى إطار تأريخه العام للفكر الفلسفى، وقد تميزت محاولته بمحاولة إبداء الرأى وتقديم الحجج والأسانيد ضد رأى معين أو معه، لكنها افتقدت أيضا الرؤية المستقلة العامة للمؤرخ، فقد عرض للفلسفة اليونانية فى إطار متابعته لأنصار المعجزة الغربية

عموما، والمعجزة اليونانية خصوصا[٨٢].

أما محاولة د. بدوى فقد امتازت كما أشرنا سابقا بأن صاحبها قد التزم فيها بالمنهج الحضارى الذى ارتضاه، فحدد من خلاله خصائص معينة للروح اليونانية، ومن خلالها ميز بين ربيع وخريف وصيف وشتاء للفكر اليونانى، ورغم أننا قد نختلف معه فى تصنيفاته ونتائجه حسب هذا المنهج وتلك الرؤية، إلا أننا لا نملك إلا احترام صاحب المحاولة الرائدة التى فتحت ورسمت الطريق لكل من أرخ للفلسفة عموما، وللفلسفة اليونانية خصوصا فى اللغة العربية.

الهوامش:

(١) د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩ ص ٧ ـ ٨

(٢) نفسه، ص ١٠.

(٣) نفسه ، ص ١١

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه، ص ١٣ ـ ١٤

(٨) نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣

(٩) نفسه، ص ٣٧ ـ ٥٥

(١٠) انظر : نفس المصدر السابق ص ٦٩.

(١١) نفسه ص ٧٠.

والجدير بالذكر هنا أننا نوافق اشبنجلر على رأيه العام هذا فى إخراج ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة من دائرة الفلسفة اليونانية، فنحن نعتبر أنه لا يوجد ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة بل مدرسة الإسكندرية الفلسفية، والتى كان من نتاجها أفلوطين، الذى نعتبره ممثلا للفكر الفلسفى الشرقى المصرى السكندرى وليس أحد فلاسفة اليونان كما يؤرخ له دائما (أنظر فى ذلك : د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفا مصريا : وهو بحث ألقى فى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بالإسكندرية فى نوفمبر ١٩٨٦م، ونشر فى الكتاب الأول للجمعية وبكتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم روسر للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢م. وانظر كذلك : د. مصطفى النشار : دور فكر العلية فى ميتافيزيقا أبرقلس: بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، ١٩٩٠م، هامش رقم (١) ص ١٣٥).

(١٢) انظر : د. عبد الرحمن بدوى: نفس المصدر السابق : ص ٧١ ـ ٧٢

(١٣) نفسه، ص ٨٤.

(١٤) نفسه، ص ٨٥.

(١٥) نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٨.

(١٦) نفسه، ص ٩٠.

(١٧) نفسه، ص ٩٢.

(١٨) نفسه، ص ١٠٤

(١٩) نفسه، ص ١٠٦

(٢٠) نفسه، صص ١٠٨

(٢١) نفسه، ص ١١٥.

(٢٢) انظر : د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية،

ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨م.

هامش (٢) ص ١٧ ـ ١٨.

(٢٣) د. عبد الرحمن بدوى: نفس المصدر السابق: ص ١١٧.

(٢٤) نفسه، ص ١٢٥.

(٢٥) نفسه، ص ١٥٦

(٢٦) نفسه، ص ١٥٩

(٢٧) د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون ـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٣م.

(٢٨) نفسه ص ٦.

(٢٩) نفسه

(٣٠) انظر بحثنا : أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى المنشور فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعى بدولة الإمارات العربية المتحدة، العين، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، ص ٩٩ وما بعدها.

(٣١) د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ص ٨.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) نفسه، ص ١٤ ـ ١٧.

(٣٤) نفسه، ص ١٧.

(٣٥) نفسه.

(٣٦) نفسه، ص ٢٠

(٣٧) نفسه، ص ٢٦.

(٣٨) نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨

(٣٩) نفسه، ص ٥٢

(٤٠) نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣

(٤١) نفسه، ص ١٠٠

(٤٢) انظر : نفس المرجع السابق ص ١٠٠ ـ ١١٢

(٤٣) نفسه، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠

(٤٤) نفسه ، ص ١١٥

(٤٥) نفسه، ص ١١٦

(٤٦) نفسه، ص . ص ١٢٦ ـ ١٣١

(٤٧) نفسه، ١٧٠

(٤٨) نفسه، ص ٢١٢

(٥٠) نفسه، ص . ص ٢١١ ـ ٢١٥

(٥١) نفسه ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧

(٥٢) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ، نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م

(٥٣) نفسه، ص ٢٥

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه، ص ٢٨.

(٥٦) نفسه، ص ٣١.

(٥٧) نفسه، ص١٧٦.

(٥٨) نفسه، ص ١٧٧.

(٥٩) نفسه، ص١٨٦.

(٦٠) نفسه، ص ١٨٩.

(٦١) انظر : د. مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، ص ٢٨ وما بعدها.

(٦٢) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٢٦٤.

(٦٣) انظر: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم ط٢ ص ٩٩ وما بعدها.

(٦٤) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩م ، ص ٦.

(٦٥) نفسه، ص ١٠.

(٦٦) نفسه، ١١

(٦٧) نفسه، ص ٦٨.

(٦٨) نفسه، ٧٦.

(٧٠) نفسه، ص ٧٧.

(٧١) نفسه، ٨٩.

(٧٢) نفسه، ص ٩٢.

(٧٣) نفسه، ص ١٠٨

(٧٤) نفسه، ص ١١٥.

(٧٥) انظر بحثنا: أفلوطين فيلسوفا مصريا، حيث نوضح الأصول المصرية والشرقية لفلسفة أفلوطين وننتهى إلى أنه من الأجدر بنا أن نؤرخ له بإعتباره أحد أعلام الفلسفة المصرية الشرقية القديمة، وليس باعتباره فيلسوفا يونانيا.

(٧٦) د. عبد الرحمن بدوى، نفس المصدر السابق، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٧٧) د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص ٧١.

(٧٨) انظر : نفسه، ص ١٣٨، ص ١٤٢

(٧٩) د. أحمد فؤاد الأهوانى فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص ١٠٠.

(٨٠) نفسه، ص ١٢٧.

(٨١) انظر : ملاحظتنا النقدية على هذه المحاولة فى كتابنا: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية، نشر بمكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م، ص ٤٠ ـ ٤٢.

(٨٢) انظر : ما كتبناه عن هذه المحاولة فى نفس المرجع السابق، ص ص ٥١ ـ ٦٠.

ملاحظات على بعض إسهامات
الدكتور عبد الرحمن بدوى
فى المنطق وفلسفة العلوم

د. ماهر عبد القادر محمد على
رئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

يتناول هذا البحث بشيء من التركيز والإيجاز جوانب من بعض إسهامات الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مجال الدراسات الفلسفية، وهذه الجوانب يمكن أن نجملها فى ثلاثة مجالات أساسية، هى : الجانب الأول يتمثل فى فكرة بدوى عن الاستقراء وما تكشف عنها فى أبعادها. وأما الجانب الثانى فيدور حول فكرة بدوى عن الفلسفة العلمية وتداعياتها. وأما الجانب الثالث فيلقى ضوءا كشافا على نظرة بدوى لمشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس كما هى موجودة فى كتابه «المنطق الصورى والرياضى».

وليس من المتوقع لنظرتنا أن تقدم مسحا شاملا لأعمال بدوى ودراساته العديدة، والتى لا تزال تثرى المكتبة العربية والفكر الإنسانى حتى يومنا هذا، إذ إن هذا الأمر يحتاج لفريق بحثى كامل ينبغى أن يعكف على تحليل ودراسة كتابات الدكتور بدوى لبيان مكانتها بين أعمال المفكرين والفلاسفة المعاصرين، وما بها من إضافات مهمة للفكر الإنسانى بصفة عامة.

عبد الرحمن بدوى والاستقراء

يعتبر الدكتور عبد الرحمن بدوى من أكثر المفكرين العرب شهرة وانتشارا، ويندر أن نجد ميدانا من ميادين الفكر الفلسفى، بصفة عامة، لم يشارك فيه الدكتور بدوى مشاركة الرأى والفكر أو الترجمة والنقل أو الإبداع. ومن هذه الزاوية يحق لنا القول إن هذا المفكر والفيلسوف يشكل ظاهرة فكرية فريدة يندر أن نجد ما يشبهها بين رفاقه من المفكرين فى هذا العصر. ولكن بأى معنى يمكن أن يمثل عبد الرحمن بدوى ظاهرة فريدة فى مجال الدراسات الفلسفية والفكر عموما؟ وكيف يمكن لهذا البعد أن يشكل منطلقا لدراسات عربية معاصرة يضطلع بها الشبان فى السنوات القادمة؟

يقدم لنا الدكتور جميل صليبا - فى نص هام - رأيه حول الدراسات الفلسفية فى العالم العربى، حيث يلخص مواقف العرب المعاصرين إزاء الفلسفة فى ثلاثة مواقف رئيسية هى: الأول، موقفهم إزاء الفلسفة العربية القديمة، ويبرز هذا الموقف فى ثلاثة

مظاهر وهى: (١) تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها (٢) وضع الدراسات الفلسفية باللغة العربية واللغات الأجنبية للتعريف بالفلاسفة القدماء(٣) ترجمة بعض النصوص الفلسفية القديمة إلى اللغات الأجنبية ، والثانى موقفهم إزاء الفلسفة الحديثة ويبرز هذا الموقف فى مظهرين هما : (١) ترجمة بعض الكتب الفلسفية من اللغات الأجنبيةإلى اللغة العربية (٢) وضع الدراسات الفلسفية للتعريف بالفلاسفة الأوروبيين ومذاهبهم. والثالث تأليف الكتب الفلسفية الأصيلة فى الموضوعات المختلفة: كالدراسات النظرية التى نشرها بعض المحدثين باللغة العربية أو اللغات الأجنبية[١]

إن نص جميل صليبا يصنف الدراسات ويشير إلى مجالاتها المختلفة، ويمكننا انطلاقا من هذا النص أن نصنف الكتاب والفلاسفة العرب تحت الفئات التى ذكرها جميل صليبا، ولكن إذا جئنا لحالة عبد الرحمن بدوى وحاولنا أن نتبين موضعه فى إطار هذا التصنيف[٢] وجدنا أنه يشغل التصنيف بكل أبعاده، وهذا ما جعلنا نطلق عليه المفكر الظاهرة. وأى ظاهرة تحتاج إلى شرح وتحليل وتفسير، ولكن الظاهرة التى نحن بإزائها تختلف عن كل الظواهر الفكرية الأخرى لأنها ليست شبيهة بها، وإنما هى «ظاهرة فريدة» ومبعث التفرد هنا أنه يندر أن تتكرر. وهذا ما جعلنا نؤكد أن دراسة فكر عبد الرحمن بدوى تحتاج لفريق بحثى كامل حتى نعرف أبعاد إبداعه الفلسفى على امتداد ما يزيد على نصف قرن.

وإذا كنا قد أشرنا ـ منذ البداية ـ إلى أننا نتناول فى هذا البحث بعض جوانب من إسهامات عبد الرحمن بدوى، فإنما أردنا أن نقدم هذه الجوانب لتكون ضوءا كاشفا لدراسات مستقبلية نقوم بها ويقبل عليها ـ أيضا ـ أجيال الشباب الذين يتوجهون، فى الغالب الأعم، لدراسة الفكر الغربى دون أن يحفلوا كثيرا بالفكر العربى، أو دون محاولة الكشف عن الصلات العلمية والمنهجية بين الفكرين العربى والغربى، على الأقل خلال هذا القرن. إن دراسة الفكر العربى فى اتجاهاته ومنحنياته الأساسية يشكل حلقة هامة من حلقات الفكر الإنسانى المعاصر.

والاتجاهات السلبية، أو العدمية، التى تحاول أن تجرد الفكر العربى المعاصر من الإبداع أو التفوق إنما هى اتجاهات حادت عن طريق العلم القويم ولم تفهم المعانى الكامنة وراء مصطلح العلم ذاته، وهى أيضا اتجاهات لم تتعلم الفلسفة بصورة

كافئية منذ بداية مشوارها العلمي، وجاء دخولها ميدان الفكر الفلسفي بصورة عرضية ادعت من خلالها قدرة ليست لها على فهم الفكر الفيلسوفي في منحنياته. وهؤلاء أيضا، ومن على شاكلتهم، لن يفهموا أصالة مفكر وفيلسوف عملاق مثل عبد الرحمن بدوي.

إن من أهم مجالات البحث العلمي التي أسهم فيها عبد الرحمن بدوي بصورة مركزة ودقيقة ما دونه عن الاستقراء وفلسفة العلوم في مواضع متعددة من كتاباته، خاصة أنه حاول أن يقدم لنا فكر تنظيريا عن الاستقراء الذي تناوله بالحديث في ثلاثة مواضع من كتاباته هي: **الأول** : كتاب «المنطق الصوري والرياضي» **والثاني** : كتاب «مدخل جديد إلى الفلسفة» **والثالث**: كتاب «مناهج البحث العلمي». نتعرف ـ إذن ـ على تصور بدوي للاستقراء في هذه الكتابات.

حاول بدوي في إطار كتاب «المنطق الصوري والرياضي» أن يبين الأبعاد الجديدة للمنطق إبان عصر النهضة والعصر الحديث بصفة عامة، وماترتب على هذه الأبعاد من تصورات، وكيف أن الثورة العلميجة التي حدثت جاءت بفعل نظرة العلماء أنفسهم لجوانب المنهج الذي يمكن أن يتبع في البحث العلمي فالعلماء الجدد خاصة جاليليو وبيكون وديكارت اعتقدوا أن الفكر المجرد غير قادر على اكتشاف الحقائق، وإنما الفكر القائم العيني الذي يقوم على التجربة والاستقراء عند بيكون وجاليليو وعلى العيانات الرياضية والتصورات الخاصة بالعدد والمقدار عند ديكارت هو الذي يؤدي بنا إلى تحصيل العلم وكشف الحقائق[٣] وقد ترتب على هذه النظرة ضرورة تأسيس منطق جديد يلائم طبيعة الموضوعات المطروحة سواء أكان ذلك في مجال العلوم الطبيعية أم العلوم الرياضية، ومن هنا بدأت الثورة على المنطق الأرسطي القديم حيث شعر العلماء والفلاسفة أيضا، أن المنطق بحاجة إلى تجديد وإصلاح[٤] ولكن ما هي صورة التعديل والإصلاح الذي حدث؟ وهل تناول الإصلاح المنطق كعلم له مضمون محدد، أم انصرفت جهود الإصلاح والتجديد إلى المنهج وما استتبعه من تصورات تشكل مضمونه؟

إن ثورة التجديد والإصلاح في رأي بدوي شكلت نقطة انطلاق مهمة لتأسيس العلم الحديث ككل، ذلك لأن العلوم الطبيعية بدأت تدرك أن مقومات الأساسية

وظواهرها تحتم الإتجاه إلى دراسة الواقع المشخص، ولذا لجأت إلى التجربة والملاحظة فى أوسع معانيها، فالملاحظة يجب أن تكون فى أشد الظروف ملاءمة وتنوعا ودقة. والتجربة يجب أن تكشف لنا عن ارتباط العناصر فى أشد الظروف ملاءمة وتنوعا ودقة. والتجربة يجب أن تكشف لنا عن ارتباط العناصر بعضها ببعض على أساس قوانين عامة بسيطة[٥] والملاحظة والتجربة - معا- يشكلان قوام العلم التجريبى الحديث لأنهما قوام الاستقراء العلمى، ومن ثم شكل الاستقراء «المنهج الذى يمكن من تحصيل هذا النوع من العلم»[٦] ولكن ما هو نوع الاستقراء الذى يعتقد بدوى أنه السبيل إلى تحقيق غاية العلوم الطبيعية وإحراز التقدم فيها؟

يذكر بدوى أن الاستقراء الذى يعمل على تقدم العلوم الطبيعية إنما هو الاستقراء الناقص فى مقابل الاستقراء الكامل عند أرسطو، ومن ثم فإنه إذا كان الاستقراء الكامل عند أرسطو يقينيا فإن الاستقراء الناقص ليس تام اليقين. وقد ارتبط هذا التصور عند بدوى بتصوره للمعرفة من حيث هى تندرج فى قسمين، «معرفة برهانية» ومعرفة استقرائية: الأولى تقوم على حقائق العقل Verités de raison والثانية على حقائق الواقع Verités de faits على حد تعبير ليبنتس Leibniz فتكون من هذا كله منهجان: منهج استدلالى يشبه منهج القياس ولكنه أعم وأخصب منه، ومنهج استقرائى أو تجريبى يقوم على الملاحظة والتجربة[٧] وفى هذا السياق عمد «بدوى» إلى إثبات نقده للاستقراء الكامل مشايعة للتقليد المتبع لدى المفكرين، لأنه مجرد إحصاء ولا يدل على حقيقة الاستقراء الذى يعبر عن الارتباط الضرورى بين الأشياء[٨] وتأسيسا على هذا الفهم تبين بدوى أن الاستقراء الناقص لا يحتاج إلى إحصاء كل الحالات وإنما يستند إلى حالات قليلة وهو ما نلمسه من عبارته التى يقول فيها«فليست مهمة الاستقراء إثبات محمول يصدق على كل الأحوال، بل معرفة الارتباط الضرورى بين الأشياء بعضها وبعض، على أساس قوانين عامة كلية تصدق من بعد فى الواقع على كل الأحوال، وهذا الارتباط الضرورى لا يحتاج كى يدرك إلى استقراء كل الأحوال، بل يكفى بضع أحوال قليلة لاستنتاج القانون العام[٩] ويأتى تأكيد بدوى على هذه الخاصية فى إطار حديثه عن الاستقراء التام والاستقراء الناقص عند أرسطو، وكيف أن الاستقراء الناقص أصبح

علامة العلوم الطبيعية فى العصر الحديث لأن رجال النهضة أسسوا العلم الجديد «على الملاحظة والتجربة وعلى تحليل الموضوعات التى تقدمها لنا الطبيعة تحليلا يستخرج عناصرها أولا من أجل إمكان تركيبها من جديد»[١٠].

إن أهم ما نلاحظه على نظرة بدوى حول الاستقراء فى إطار كتاب «المنطق الصورى والرياضى»، أنها جاءت كإشارة إلى الثورة الجديدة فى ميدان العلم الحديث، وبيان الملامح العامة للإصلاح والتجديد المنطقى فى العصر الحديث. وهذه النظرة لا تقصد أصلا إلى تناول الاستقراء أو العلم التجريبى تفصيلا، خاصة وأن موضوع الكتاب هو المنطق الصورى والرياضى[١١].

أما كتاب بدوى «مدخل جديد إلى الفلسفة» فقد عرض فيه لموضوعات شتى عن الفلسفة، وربما كان مدخل بدوى الجديد للفلسفة مختلفا عن الكتابات التى دونت بالعربية أو اللغات الأوروبية عن المدخل الى الفلسفة. ومع أن المدخل دائما يعنى تبنى وجهة نظر محدودة حول الموضوع الذى يريد الكاتب أن يعرض له، إلا أن مدخل بدوى جاء عرضا لمداخل عدد كبير من المفكرين حول الفلسفة، فى الوقت الذى كنا ننتظر فيه خلاصة فكر بدوى فى هذا الجانب.

وواقع الأمر أن بدوى عرض لنا بعض مقتطفات تشير إلى طريقة فهمه للاستقراء، فى ثنايا حديثه عن الاستدلال والاستقراء، إذ كتب يقول: «ولا فرق فى هذا بين الفلسفة ، و العلوم الرياضية والطبيعية ، اللهم إلا فى نصيب كل منهما فى استخدام منهجى الاستدلال deduction والاستقراء والتجريب، فإن الفلسفة أكثر اعتمادا على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب، بينما الرياضيات استدلالية محضة، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب[١٢] ولكن هل حقا لازالت العلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من التجريب والاستقراء على ما يقول بدوى. إن العلوم الطبيعية باتت الآن أكثر اعتمادا على الاستنباط، وأصبح الاستقراء بالنسبة لها يحتل المرتبة الثانية[١٣]، وهو ما لم يدركه بدوى الذى تبنى أيضا رأيا غريبا عن الفلسفة التى يرى أنها لابد وأن تعتمد على العقل والمنهج العلمى والاستقراء والتجريب[١٤] إن القول باعتماد الفلسفة على التجريب يفقدها خاصيتها العقلية المميزة لأنها فى هذه

الحالة لابد وأن تصبح علما، والفلسفة ليست كذلك، وبدوى ذاته يدرك أن الفلسفة تفسد على نحوين: إذا انقطعت عن العلم، وإذا استغرقت نفسها فى العلم[١٥] كما يدرك أيضا وبوعى «أن المنهج الذى تلتزمه الفلسفة فى كل أبحاثها هو المنهج العقلى»[١٦] فهل يتسق إذن ما يذهب إليه بدوى فى هذين النصين ؟ إن الفلسفة إذا توحدت بالعلم توحدا تاما وتبنت منهجه وخطواته وعمدت إلى الملاحظة والتجريب، تستحيل بالضرورة إلى علم، ولا تصبح نشاطا عقليا حرا فعالا يرتكز على النقد العقلى بالدرجة الأولى. فهل أراد بدوى أن يجعل من الفلسفة علما، ومن ثم تصبح فلسفته مندرجة تحت تيار اللافلسفة، أم ماذا؟ هذا ما لم يطلعنا عليه بدوى حتى نهاية تدوينه للمدخل.

لكننا نجد بدوى فى إطار حديثه عن «مناهج البحث العلمى» فى الكتاب الثالث، يناقش المنهج التجريبى فى مشكلاته وأسسه مناقشة موسعة على الطريقة الفرنسية، ويذكر أن «مسألة أساس الاستقراء تدرس عادة على أنها تتألف من مسألتين: **الأولى** مسألة المبدأ أو المبادىء التى تقوم عليها فكرة المنهج التجريبى نفسه،**وثانيا**: مسألة الضمان الذى يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام[١٧] بعد أن يتتبع بدوى المسألة ويناقشها عند لاشليه ولالاند وغيرهما، ينتهى إلى أن البحث فى هذا الجانب لن يطلعنا على شىء أكثر من أنه لكى يقوم العلم لابد وأن نفرض الجبرية، والجبرية الدقيقة إلى أقصى حد، وأنه يجب ألا نتوقع تغيرا مفاجئا للقوى المؤثرة فى الكون، ولا نفرض أى تدخل خارق للطبيعة فى ظواهر الطبيعة، وعلينا أن نؤمن بالجبرية المطلقة والحتمية المطلقة الموجودة فى الطبيعة بأقصى حد[١٨]. وبعد أن يقدم لنا بدوى هذا النص يزودنا بنص آخر مهم يقول فيه: «وهذا الإيمان ـ ككل إيمان ـ مصادره فحسب أى شىء نصادر عليه ونفترضه افتراضا ولا أساس له من الواقع، إن كان ثمة بعد مجال للتحدث عن أى واقع [١٩] إن هذا الرأى من جانب بدوى يجعل رأيه حلقة من حلقات العلم التجريبى التقليدى الذى ساد حتى نهاية القرن التاسع عشر، ويشير إلى أن نظرية للعلم ونظرياته لازالت تقف عند حدود المعرفة العلمية السابقة على العلم المعاصر، فنصوصه السابقة تكشف عن بعض الجوانب المهمة، والتى منها : **أولا**: أن مسألة

افتراض الجبرية الصارمة والحتمية المطلقة لم تعد حديث العلماء، لقد شغلت هذه المسألة علماء القرن التاسع عشر، وسادت بعض الكتابات المعاصرة خاصة الفرنسية أثناء تناولها لكتابات حقبة ما قبل القرن الحالى، وما قبل العلم المعاصر. وثانيا: أن هذه الفكرة الجبرية جعلت بدوى ينفى إمكانية حدوث تغيرات مفاجئة، أو بعبارة أخرى خروج على العادة والمألوف، وهذه المسألة عرفت فى الفلسفة الحديثة منذ عصر هيوم الذى نبه عليها، وعرف العلماء أيضا أن هناك استثناءات وأنه لا يمكن لنا أن نتنبأ بيقين تام، وإنما على سبيل الاحتمال لإمكانية ظهور حالات فى المستقبل تخالف ما ألفناه. وثالثا: إن قوله بالحتمية المطلقة والجبرية الصارمة على طريقة الفرنسيين أدى به إلى نفى الوجود الخارجى الذى تجسده ظواهر الطبيعة، وهو ما يبدو من عبارته «إن كان ثمة بعد مجال للتحدث عن أى واقع» فهل أراد بدوى أن ينتقل بالحديث من مستوى الوعى والوجود إلى مستوى اللاوجود لأنه لا مجال للحديث عن أى واقع؟ أم ماذا؟

فكرة بدوى عن الفلسفة العلمية

والواقع أن الدكتور «عبد الرحمن بدوى» الذى كتب على امتداد أكثر من نصف قرن تقريبا. فى شتى مجالات الفكر الفلسفى، شارحا وموضحا، زودنا بنظرة فلسفية حول مسألة الفلسفة العلمية، وهو دائما يحاول فى كتاباته أن يخلق المناسبة للفكرة التى يريد الحديث عنها، أو حتى يلمح لها من بعيد. ولذا وجدناه حين تحدث عن شليك مؤسس حلقة فيينا وإسهاماته، فى كتابه الذى فضل أن يكون عنوانه «مدخل جديد إلى الفلسفة» يتناول العلاقة بين الفلسفة والعلم، وفكرة الفلسفة العلمية.

ولا ريب أن الدكتور بدوى فهم بدقة موقف شليك والوضعية المنطقية من الفلسفة كما فهم أيضا فكرتهم فى الاتجاه إلى العلم، وفى الحالتين لم تسلم الوضعية المنطقية من إشارات الدكتور «بدوى» النقدية والصريحة وكيف لا والوجودية تقف على طرف نقيض من الوضعية.

إن فكرة الإيضاح التى كانت بمثابة الهم الأول للوضعية هى محور حديث الدكتور «بدوى» إذ لا يمكن أن يتحقق الإيضاح إلا من خلال رابطة تعاون وثيقة بين

الفلسفة والعلم، والعلماء الذين هم على قدر كاف من الثقافة الفلسفية الراقية يدركون هذا، أما من يفضون غلاف العلاقة بين الفلسفة والعلم، كما يفعل أنصار الوضعية، فإن موقفهم لاشك «يفضى عادة إلى نمو غير متعمد لفلسفة رديئة»(٢٠) كما يقول الدكتور «بدوى» الذى «يستنتج من هذا أن الفلسفة متغلغلة فى العلم حتى النخاع، إنها المعنى الباطن الذى يزود العالم بالزاد العلمى ويرشد عمله المنهجي(٢١) وفى هذا السياق فإن بدوى فهم بدقة متناهية جوهر العلم وروحه الأصيلة وهو فى هذا الفهم يصدر عن اتفاق فى الرؤية مع فلاسفة العلم المعاصرين والعلماء أنفسهم.

وتأسيسا على هذه الرؤية وجد الدكتور «بدوى» أنه لا غضاضة على الإطلاق فى الحديث عن الفلسفة العلمية رغم أنه لم يصرح بالمصطلح ذاته فى هذا الموضع. ولكن بأى صورة يمكن أن يكون هذا الحديث.

إن إدراك الدكتور بدوى لعلاقة التأثير المتبادلة بين الفلسفة والعلم، جعل المسألة واضحة بالنسبة له إذ الفلسفة يمكن أن تسمى علما بالقدر الذى به تفترض العلوم مقدما. ولا تقوم للفلسفة قائمة خارج العلوم وبمعزل عنها. وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المستقلة المتميزة، فإنها لا تنفصل عن العلم(٢٢).

يتضح لنا ، من النص السابق أن الدكتور «بدوى» ينظر لمسألة الفلسفة العلمية - إذا ما قبل المصطلح من قبل الفلاسفة - على أنها في دائرة العلاقة بين الفلسفة والعلم من جيث إن الفلسفة تقدم للعلم زاده المعرفى، وأساسه الإبستمولوجى الذى يجعله نبراسا له، فما اتفق مع أساسياته لم يتركه، وماشذ عن أصوله وقواعده نبذه وتخلص منه. وهنا نلمح جوانب أساسية فى فكر الدكتور بدوى حول العلاقة بين الفلسفة والعلم فى أكثر من جانب وآية ذلك أن العصر وإنجازاته، ونجاحاته وإخفاقاته، والفيلسوف أو المفكر هو بطبيعة الحال واحد من الناس، ولابد أن يكون قادرا على الفعل مؤثرا فيما حوله، لا منفعلا سلبيا، يقف مشدوها أمام ما يحدث فى العالم من حوله، ولذا فإن «كل من يشتغل بالفلسفة أو (يتفلسف) لابد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمى»(٢٣) حتى يستطيع بطبيعة الحال أن يتحاور مع علماء عصره، ويناقشهم فى علومهم. وهذ أدق تصوير للجانب الإيجابى لدور الفيلسوف.

ولكن الفيلسوف أو المفكر الذى يسمح لتأثيرات العصر أن تترك بصمات سلبية

على فكرة وتجعله كالجلد حين تُوخز فيه الإبرة، هذا الإنسان يفشل بطبيعة الحال فى إدراك العلم فى مقوماته ومنهجه وتخذله أفكاره فى متابعة التقدم، والانخراط فى التغيرات التى تتلاحق حوله وهو واقف لا يحرك ساكنا . لاشك أن هذا معنى آخر يمكن استخلاصه من رأى الدكتور بدوى القائل: «رأى فيلسوف لم يدرب على المنهج العلمى ويخفق فى متابعة الاطلاع العلمى باستمرار لابد أن يكون عمله ناقصا(٢٤) لأن الفيلسوف فى هذه الحالة لن يضيف ما هو جديد إلى عالم الخبرة والواقع، وسوف لا يترك فكره بصمة إيجابية على مسيرة التواصل الحضارى. ووفق هذا المنظور فإن الفلسفة يمكن أن تسمى علما بالقدر الذى به تفترض العلوم مقدما، إذ لا يمكن للفلسفة أن تنعزل عن العلم رغم خصائصها المتميزة عنه.

- ٢ -

مشروعية الشكل الرابع من أشكال القياس

احتلت مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس مكانة مهمة فى إطار الأبحاث والدراسات المنطقية لدى المناطقة المحدثين على وجه الخصوص، اعتبارا من السؤال الآتى: هل وضع أرسطو الشكل الرابع أصلا؟ أو هل هناك مشروعية للحديث عن الشكل الرابع من أشكال القياس؟ إن هذا السؤال شكل نقطة حوار هامة بين الكتابات المنطقية على مختلف اتجاهاتها وربما كان السبب فى هذا التزام الدراسات المنطقية - التى تناولت المنطق الأرسطى بالدراسة والتحليل - بكل ما حدده المعلم الأول في متن دراساته الأولى التى تناهت للشراح من بعده، وكأن التراث المنطقى الأرسطى لابد وأن يظل جامدا استاتيكيا لا يتبدل ولا يتغير.

إننا هنا نختار الحديث عن مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس كواحدة من المشكلات ، أو الموضوعات ، المنطقية التى أثارت نقاشا منطقيا وفلسفيا فى ثنايا تناول عبد الرحمن بدوى لأشكال القياس.

بيد أننا لن نكتفى بعرض وجهة نظر بدوى عن مشكلة الشكل الرابع وإنما سوف نتناول رأيه مقارنا بوجهات النظر الأخرى لنبين مكانة رأيه بين الدراسات الأخرى،

وأهمية هذا الرأى أو ذاك، وربما كان من المناسب بمكان أن نشير أيضا إلى أن مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس لازالت قيد البحث والنظر من جانب المناطقة والدارسين للمنطق الأرسطى والتقليدى معا لأهمية أبعادها التاريخية، خاصة فيما يتعلق بالاجتهادات حول تفسير المنطق الأرسطى ودور أتباع أرسطو وتلامذته، وموقف مدرسة المناطقة العرب على اختلاف اتجاهاتهم باعتبارهم يمثلون أكبر وأوسع تيار فكرى ومنطقى ظهر فى العصور الوسطى، وللإضافات التى قدمت من جانبهم، خاصة من خلال الشروحات المنطقية لأعمال أرسطو ذاته.

وتجدر الملاحظة أن عبد الرحمن بدوى فى كتابه «المنطق الصورى والرياضى» بدأ حديثه عن أشكال القياس وشروط كل شكل منها، ومميزات الشكل، وضروبه المنتجة بما فى ذلك الشكل الرابع الذى أشار إلى قواعده وضروبه المنتجة، ثم انتقل مباشرة بوضع السؤال: « هل يوجد شكل رابع مستقل؟ [٢٥] كان هذا السؤال من جانب بدوى علامة توقف هامة عند حواره مع التراث المنطقى قديمه وحديثه، ولكن قبل هذا الموضع بصفحات قدم بدوى إشارة تفيد أنه سوف يناقش مشكلة الشكل الرابع حيث يذكر «وحينما نرى قياسا يظهر بمظهر الشكل الرابع فالأصل فى هذا أننا جعلنا الحد الأكبر هو الحد الأصغر، والكبرى هى الصغرى. وأرسطو لم يعرف هذا الشكل، وإنما اخترعه كلوديوس جالينوس. ورجال العصور الوسطى اختلفوا فيه: فمنهم من رفضه ومنهم من اعترف به، سواء بين المناطقة المسلمين والمسيحين. ثم جاء لاشلييه Lachelier فبرهن على أنه لا يوجد بالضرورة غير ثلاثة أشكال، ولا يمكن أن يوجد شكل رابع ضرورة [٢٦]، ما الذى يطلعنا عليه هذا النص الذى ذكره بدوى فى حديثه عن الشكل الرابع؟ حتى نقف على حقيقة موقف بدوى يجب علينا أن نخضع النص لعملية تحليل المضمون Content Analysis لنقف على حقيقة ما يذكره.

يكشف النص السابق عن معانى مهمة يجب أن ننتبه لها وهى: **أولا** : قول بدوى «نرى قياسا يظهر بمظهر الشكل الرابع» . هذا القول يشير ابتداء إلى اعتقاد بدوى بأنه لا وجود أصلا للشكل الرابع، أو لا يمكننا إلا الحصول على الشكل الرابع. وهذا القول لا يتفق مع ما يذكره من إن الشكل الرابع ينتج من وضع الكبرى مكان

الصغرى، وجعل الحد الأكبر هو الحد الأصغر، ويتعارض أيضا مع ما يذكر بعد ذلك تعليقا على رأى لامبير Lambert الذى أراد أن يستشهد به ليبين أهمية الأشكال القياسية وذكر قوله إن الشكل الرابع إنما هو لاكتشاف الأنواع المختلفة لجنس ما أو استبعاده ا[٢٧] ثم علق عليه برأى من عنده هو - أى عبد الرحمن بدوى - يقول فيه «ومن هنا أمكن إرجاع الرابع إلى الثانى أو الأول، لأنه لتمييز الأنواع الداخلة تحت جنس يكفى بيان تحصيل الشيء لصفة نوعية أو التمييز بين عدة صفات نوعية[٢٨] وهو فى هذا يتفق مع ما ذهب إليه على سامى النشار فى تعليقه على رأى لامبير مؤكدا أن «الشكل الرابع، لاكتشاف الأنواع المختلفة لجنس من الأجناس، أو لاستبعاد أنواع من جنس لا تندرج تحته[٢٩] فكأن بدوى والنشار يتبنيان مدخلا واحد للتعليق على رأى لامبير حول الشكل الرابع، انطلاقا من نظرية الأجناس والأنواع. **ثانيا** : ما يذكره بدوى من أن الشكل الزابع اخترعه كلوديوس جالينوس. إن هذا التحديد يشير إلى أن الشكل الرابع إضافة لاحقة على أرسطو وأنه لم يوجد لدى أرسطو أصلا ولو كان قد وجد لكان قد نص عليه، وهو ما لم يحدث. ومن ثم فإن متن المنطق الأرسطى تعرض للتبديل والتغيير فى عصر جالينوس ويؤيد هذا المعنى ما يذكره بدوى فى نص لاحق من أن ابن رشد يذهب إلى أن جالينوس هو أول من قال بوجود شكل رابع مستقل[٣٠] وهذا أيضا ما ذهب إليه على سامى النشار[٣١] لكن بدوى والنشار يقرران معا أن ثيوفراسطس هو أول من تكلم فى هذا الشكل[٣٢] بيد أ فكرة اختراع جالينوس للشكل الرابع وهو ما يقرره بدوى تتعارض مع ما يذكره من أن أرسطو «يعترف بإمكان الاستنتاج بطريق غير مباشر فى الشكل الأول، وذلك إما بعكس النتيجة عكسا مستويا فقط، أو بعكسها عكسا مستويا مع وضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى فينتج عن ذلك خمسة أضرب ملحقة بالشكل الأول تعد أضربا غير مباشرة فى هذا الشكل »[٣٣] وفى إطار السياق ذاته يرى النشار هذا الرأى مثبتا أنه يوجد فى منطق أرسطو ما يسمح لنا باستخراج ضروب الشكل الرابع[٣٤]. وعند هذه النقطة نجد أن ما يذهب إليه بدوى من أن جالينوس اخترع الشكل الرابع اختراعا يتعارض تماما مع رؤيته الذاتية والمنطقية أن أرسطو يعترف بإمكان استنتاج ضروب الشكل الرابع من الشكل الأول

بصورة غير مباشرة، وهو ما نجده عند أرسطو فعلا فى متن منطقه، فإذا كان أرسطو قد عرف كيفية التوصل إلى ضروب الشكل الرابع، فكيف يمكن أن ينكره. نستكمل تحليل هذا الجانب بعد أن نناقش النقطة الثالثة والرابعة التى يتضمنها رأى بدوى فى نصه السابق.

ثالثا: إشارة بدوى إلى أن «المناطقة فى العصور الوسطى اختلفوا حول الشكل الرابع» تفيد هذه الفقرة أن وجهات النظر انقسمت بين من يرى أنه لا أهمية للشكل الرابع ومن يرى أهمية الشكل الرابع، ولم يقدم لنا بدوى رأيه الخاص حول حقيقة هذا الاختلاف والآراء التى قدمها بدوى ركزت على أهمية الشكل الرابع دون أن تقدم تحليلا منطقيا لتلك المسألة أو حتى بيان وزنها المنطقى بالنسبة للأشكال الثلاثة الأخرى.

رابعا: اعتقاد بدوى أن لاشلييه فى العصر الحديث برهن على أنه لا يوجد شكل رابع، واستشهاده فى ذلك بنص لاشلييه الذى نكره رابييه Rabier، فى كتابه(المنطق) حيث يقول لاشلييه«ليس ثمة مبدأ رابع ولا شكل رابع، وكل ما هنالك ضروب غير مباشرة تستخلص من الشكل الأول (ويمكن استخلاص مثلها من الشكلين الآخرين) إما بالعكس المستوى للمقدمات أو بالعكس المستوى للنتيجة. وهذه الضروب الخمسة هى المعبر عنها بألفاظ,Fapesmo , Dabities Delantes, Baralipton, Fresisomorum التى وضعت فى الأبيات التذكيرية بعد الضروب المباشرة للشكل الأول: فالثلاثة الأولى منها ليست فى الواقع سوى الأضرب Barbara, Daril, Celarent وقد عكست نتيجتها عكسا مستويا، والضربان الأخيران يرجعان إلى Ferio بوضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى (للرابع فقط) وعكس كل منهما عكسا مستويا. ويقال إن الفيلسوف الطبيب جالينوس هو «أول من فكر فى جعل هذه الأضرب مكونة لشكل مستقل، ولكن هذه الفكرة خاطئة من أساسها، قد هاجمها جميع المناطقة فى العصور الوسطى ولم تبدأ تظفر بشىء ممن التأييد إلا فى عصر النهضة»(٣٥) هذا نص ما يذكره بدوى من كلام لاشلييه، وهذا النص يشكل سياقا تبريريا، وليس برهانا على ما يقطع به بدوى من أن لاشلييه قد برهن على عدم وجود شكل رابع، إن الفارق بين سياق التبرير

وسياق البرهان، جد دقيق، فالتبرير Justification يقدم لنا تفسيرا مقبولا ومعقولا بدرجة كبيرة، وهذا التفسير قد نقف أمامه تفسيرات أخرى مختلفة ومباينة تماما، مقبولة ومعقولة أيضا بدرجة متكافئة على حين أن البرهان يستند إلى أدلة منطقية قاطعة ومحددة اكتشاف أو نظرية منطقية تقرر حقائق تستند بالبديهيات وأوليات ليست موضع خلاف. فهل تبين عبد الرحمن بدوى الفارق بين السياقين فى نصه؟.

تكتمل اشارتنا لرأى بدوى حول الشكل الرابع من خلال رأيه أن ابن رشد كان أول من ذهب إلى أن جالينوس هو القائل بوجود شكل رابع مستقل، وابن رشد لا يتفق مع رأى جالينوس، وكذلك بعض الفلاسفة العرب السابقين عليه مثل ابن سينا والغزالى. لكن لم يبين لنا بدوى أوجه عدم اتفاق ابن رشد مع رأى جالينوس، بل اكتفى بتقرير النتيجة دون أن يكشف عن مقدماتها. وواقع الأمر أن هذا الرأى الذى ذهب إليه بدوى وقرره النشار أيضا [٣٦] يحتاج لمناقشة وتحليل. إذ السياق الذى يقرره بدوى يقول «أما ابن رشد فلا يتفق مع جالينوس فى هذا ومن قبله فعل ذلك كثير من الفلاسفة العرب، وعلى رأسهم ابن سينا والغزالى»[٣٧].

إن الكتابات المنطقية التى دونها ابن سينا والغزالى لم تتناول الشكل الرابع أصلا، ولم تتحدث عن مشكلة له، أو حتى عن كيفية الحصول على بعض ضروبه من الشكل الأول بطريقة غير مباشرة، كما سبقت الإشارة. وقد التزمت الكتابات العربية السابقة على ابن رشد فى نظرتها للمنطق بما انتجه الفارابى الذى عرف بأنه «المعلم الثانى» ولو كانت المشكلة عرفت لدى الفارابى ومن جاء بعده من المناطقة لأشاروا إليها على الأقل. وكتابات جالينوس كانت معروفة للفارابى وابن سينا والغزالى تماما مثل كتابات أرسطو. كانت الترجمات العربية القديمة متوفرة. ومع هذا لم تظهر المشكلة إلا فى عهد ابن رشد. ومن الواضح أن الفارابى اعتمد على الترجمة العربية لمنطق أرسطو وأعمال جالينوس أيضا، ولا نستبعد أن يكون قد قرأ الترجمة السريانية أيضا والأصول اليونانية فقد تعلم على مناطقة وفلاسفة يجيدون اللغتين، وكان أقرب عهدا بعصر التراجمة أيضا، ومن ثم فإنه من المستبعد أن يكون الفارابى وقف على المشكلة من خلال الكتابات المنطقية التى حصل عليها .

وفى مقابل هذا فإن ابن رشد قدم تلخيصا لمنطق أرسطو، ولم يقدم منطق أرسطو كما هو فى الترجمة العربية[٣٨] أضف إلى هذا أنه لم يتناهى إلينا أن ابن رشد كان يعلم اللغة اليونانية أو اللغة السريانية. ومن ثم فإنه اعتمد على الترجمة العربية وحدها، وليس من المحتمل أن تكون هناك مدخلات على نص الترجمة العربية من شروحات وتعليقات وهوامش توافرت لابن رشد ولم يشر إليها، والترجمة العربية التى نشرها عبد الرحمن بدوى بين أيدينا. فمن أين إذن جاءت هذه الإشارة لابن رشد؟ وما هى مساراتها؟ لم يقدم لنا بدوى الوجه الآخر للمشكلة، وإنما جاءت الإشارة إليها من خلال ما دونه المنطقى البولندى «يان لوكاشيفتش» فى كتابه نظرية القياس الأرسطية.

يذكر لوكاشيفتش[٣٩] أثناء تناوله لمشكلة الشكل الرابع أضواء جديدة على الجوانب التاريخية المتعلقة بنسبة الشكل الرابع إلى جالينوس، فهو يلاحظ أن الكتابات المختلفة فى المنطق تكاد تحتوى على ملاحظة مؤداها أن مبتكر الشكل الرابع هو جالينوس. وجالينوس طبيب وفيلسوف يونانى عاش فى روما فى القرن الثانى الميلادى. ومصدر هذه الملاحظة مطعون فيه. فنحن لا نجدها فيما وصل إلينا من مؤلفات جالينوس أو مؤلفات الشراح اليونانيين (بما فى ذلك فيلوبونوس) وفى رأى برافتل أن هذه الملاحظة انتقلت إلى مناطقة العصر الوسيط من ابن رشد، إذ قال إن الشكل الرابع ذكره جاليونس. ولنا أن نضيف إلى هذه المعلومات الغامضة قطعتين يونانيتين متأخرتين عثر عليهما فى القرن التاسع عشر، وهما أيضا على قدر كثير من الغموض. نشر منياس إحدى هاتين القطعتين سنة ١٨٨٤ فى تصدير الطبعة التى أعدها لكتاب جالينوس (المدخل إلى الجدل) وأعاد طبعها كالبفلايش سنة ١٨٩٦ . وهذه القطعة التى نجهل مؤلفها تنبئنا بأن الأضرب التى أضافها ثاوفرسطوس وأوديموس للشكل الأول قد حولها بعض العلماء المتأخرين إلى شكل رابع جديد، وتنسب إلى جالينوس الأسبقية فى هذا المنحنى. والقطعة الأخرى عثر عليها برانتل فى كتاب منطقى منسوب إلى يوانس إينالوس(القرن الحادى عشر الميلادى) يقول هذا المؤلف متهكما إن جالينوس عارض أرسطو بقوله بوجود شكل رابع، وقد كان يريد بذلك أن يظهر من البراعة ما لم يتوفر للشراح القدماء ولكنه

قصر كثيرا دونهم. ذلك هو كل ما وصل إلينا. ولما كانت هذه المصادر أساسا ضعيفا فقد شك أوبرفيج أن يكون فى الأمر سوء فهم، وقال هينريش شولتس فى كتابه (تاريخ المنطق) أن جالينوس ربما لم يكن هو صاحب الشكل الرابع.

إنه وفقا لرأى لوكاشيفتش يمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج المهمة والتى منها: **أولا** : أن لوكاشيفتش يشك أصلا فى كون جالينوس هو صاحب الشكل الرابع أو واضعه لسببين هما : **السبب الأول** ، أن هذه المسألة لا توجد فى مؤلفات جالينوس أصلا، **والسبب الثانى** أن مؤلفات وكتابات الشراح اليونانيين لم تشر إلى المشكلة.

ثانيا: أن ابن رشد هو مصدر القول بنسبة الشكل الرابع إلى جالينوس وفق رأى برانتل.

ثالثا: أن منياس نشر عام ١٨٨٤ كتاب (المدخل إلى الجدل) وهو أحد كتابات جالينوس، وأعيد طبع هذا الكتاب مرة أخرى عام ١٨٩٦. وتضمنت هذه النشرة بعض القطع اليونانية المتأخرة، وهى قطع غامضة، عثر عليها فى القرن التاسع عشر، ونشرت ضمن تصدير منياس لكتاب جالينوس المشار إليه.

رابعا : تشير إحدى القطع إلى أن الضروب التى أضافها ثاوفراسطس وأوديموس للشكل الأول قد حولها بعض العلماء المتأخرين إلى شكل رابع جديد منسوبة إلى جالينوس.

خامسا : أن برانتل عثر على قطعة أخرى جديدة فى كتاب منطقى منسوب إلى يوانس إينالوس (القرن الحادى عشر الميلادى) وفيها يقول مؤلفها متهكما إن جالينوس عارض أرسطو بقوله بوجود شكل رابع، وغرضه فى هذا أن يظهر من البراعة ما لم يتوافر للشراح القدماء.

سادسا : أن المسألة على هذا النحو شكلت أساسا للشك فى مسألة نسبة الشكل الرابع لجالينوس من حيث المبدأ وفقا لرأى أوبرفيج وهنرش شولتس.

إن هذا المستوى من تحليل المضمون يكشف أمامنا مسألتين: الأولى تاريخية والثانية منطقية، **أما المسألة التاريخية** فتتمثل فى نسبة الشكل الرابع إلى جالينوس وفق رأى ابن رشد، وهذه المسألة يذكرها بدوى ولكن على سبيل الحذر مؤكدا أنه

«وإذا كان صحيحا ما يقوله ابن رشد من أن «جالينوس هو أول من قال بوجود شكل رابع مستقل»(٤٠) ويبدو من نص كلام بدوى أنه يشك أصلا فى صحة نسبة الشكل الرابع تاريخيا إلى جالينوس، وفقا لدوافع سيكولوجية لم يكشف عنها. وهو ما تكشف عنه عبارته «وإذا كان صحيحا ما يقوله ابن رشد». إن بدوى يشك - إذن - فيما يقوله ابن رشد ولكنه لم يرفضه، ولم يعلن قبوله صراحة، وإنما من باب الحذر. على حين أن لوكاشيفتش يؤكد صراحة من خلال تحليله للقطع المنطقية التى تم العثور عليها أن المسألة كانت موضع «شك أوبرفيج» وأن هينريش شولتس فى كتابه (تاريخ المنطق) ذهب إلى أن جالينوس «ربما لم يكن هو صاحب الشكل الرابع». المسألة التاريخية - إذن - تقود إلى ضرورة البحث عن الشخص الذى وضع الشكل الرابع ونسبه إلى جالينوس. وهذا المستوى من البحث والتحليل لم يكن موضع نظر بدوى أصلا ، فضلا عن أنه لم يشكل عنده نقطة نقد لرأى ابن رشد الذى ذاع فى الأوساط المنطقية، وهذه النقطة، على ما نرى، كان من الواجب أن تخضع للتحليل فيما كتبه بدوى، خاصة وأنه نشر وحقق منطق أرسطو من ترجمته العربية القديمة، كما نشر أيضا بعض كتابات ابن رشد مثل تلخيص كتاب (الخطابة)، و(الحس والمحسوس).

وأما المسألة الثانية التى تظهر من التحليل فهى مسألة **منطقية بحته**، وكل ما يذكره بدوى حول هذه المسألة خلاصة رأى مأخوذة من كتاب رابييه Rabier عن المنطق تشير إلى أن زبرله Zabarella وجوبلو Goblolt إذ اعتمد زبرله على إسقاط الشكل الرابع بناء على «تحليله للقياس على أساس أنه يقوم على (مقالة الكل واللا شيء) (٤١) أما رأى جوبلو فيؤكد فيه من الناحية المنطقية أنه «أما فى الشكل الرابع فإن الأصغر هو الذى سيكون مثبتا للأوسط أو منفيا عنه. فإذا كان من الممكن استنتاج شيء من مثل هذه المقدمات، فإن ذلك لا يكون إلا بشرط أن تكون الصغرى، والأوسط موضوعها، مساوية لقضية الأصغر موضوعها تستخرج منها بواسطة العكس المستوى. وهذه الأخيرة هى الصغرى حقا(٤٢).

إننا إذا تساءلنا عن رأى بدوى فى هذا الصدد لوجدنا أنه التزم الصمت ولم يقدم لنا أية تحليلات منطقية للشكل الرابع ومشكلته، وما تمثله هذه المشكلة بالنسبة للاستنتاج المنطقى ووضع الحدود الثلاثة فى ضوء نظرية القياس، بل اكتفى بدوى بذكر نصوص مأخوذة من رابييه، وكأن المسألة لم تشغل باله أصلا رغم أهميتها للبحث المنطقى، فهل لم يجد بدوى أهمية لتحليل وبحث المسألة على المستوى المنطقى؟ وفى مقابل هذا نجد لوكاشيفتش يقدم لنا بعض النصوص المهمة التى تفسر المكانة المنطقية للشكل الرابع وتنقل المشكلة من المستوى التاريخى إلى المستوى المنطقى. وفى إطار هذا التحول يبدو من المناسب أن نكتشف كيف تشكل مسألة الشكل الرابع مشكلة منطقية فى إطار تحليلات لوكاشيفتش الذى يقول : «طبعت منذ خمسين عاما حاشية يونانية توضح لنا المسألة برمتها على نحو لم يكن متوقعا على الإطلاق. ويبدو أن هذه الحاشية لا تزال مجهولة رغم طبعها. وكان ماكسيميليان واليس، وهو أحد الذين حققوا فى برلين الشروح اليونانية على أرسطو (قد نشر سنة ١٨٩٩ القطع المتبقية من شرح أمونيوس على التحليلات الأولى) فضمن التصدير حاشية مجهولة المؤلف توجد فى نفس المخطوط الذى حفظت فيه قطع أمونيوس، وعنوان الحاشية(فى كل أنواع القياس)، ومطلعها كما يلى : «القياس ثلاثة أنواع: الحملى والشرطى والقياس. والحملى نوعان : البسيط والمركب. والقياس البسيط ثلاثة أنواع : الشكل الأول، والثانى ، والثالث، والقياس المركب أربعة أنواع : الشكل الأول ، والثانى، والثالث، والرابع. فقد قال أرسطو إنه لا يوجد سوى ثلاثة أشكال، لأنه ينظر فى الأقيسة البسيطة المؤلفة من ثلاثة حدود، ولكن جالينوس يقول فى كتاب (البرهان) إن القياس له أربعة أشكال لأنه ينظر فى الأقيسة المركبة المؤلفة من أربعة حدود، وكان قد وجد كثيرا من هذه الأقيسة فى محاورات أفلاطون.

ثم يمدنا صاحب هذه الحاشية المجهول ببعض الشروح تبين لنا كيف تأدى جالينوس إلى هذه الأشكال الأربعة. فالأقيسة المؤتلفة من أربعة حدود يمكن أن

تنشأ من اجتماع الأشكال الثلاثة للأقيسة البسيطة على تسع أنحاء مختلفة: الأول مع الأول، الأول مع الثاني، الأول مع الثالث، الثاني مع الثاني، الثاني مع الأول، الثاني مع الثالث، الثالث مع الثالث، الثالث مع الأول، الثالث مع الثاني، أما اجتماع الثاني مع الثاني والثالث مع الثالث فلا ينتجان قياسا أصلا، وينتج عن اجتماع الثاني مع الأول نفس الشكل الناتج عن اجتماع الأول مع الثاني وكذلك الأمر في اجتماع الثالث مع الأول، والأول مع الثالث، وفي اجتماع الثالث مع الثاني والثاني مع الثالث فنحصل إذن على أربعة أشكال فقط هي: الأول مع الأول، الأول مع الثاني، الأول مع الثالث، والثاني مع الثالث . وفي الحاشية أمثلة ، منها ثلاثة مأخوذة من محاورات أفلاطون، واثنان من محاورة القبيادس وواحد من الجمهورية... وربما تأدى جالينوس على ذلك النحو إلى أشكاله الأربعة.

إن الحاشية التي نشرها واليس تفسر كل المسائل التاريخية المتصلة باكتشاف جالينوس المزعوم للشكل الرابع. لقد قسم جالينوس الأقيسة إلى أربعة أشكال، ولكنها كانت أقيسة مركبة تحتوي على أربعة حدود، ولم تكن هي الأقيسة الأرسطية البسيطة، أما الشكل الرابع من الأقيسة الأرسطية فقد ابتكرها شخص آخر، ويحتمل أن يكون ذلك قد حدث في وقت متأخر، وربما لم يكن حدوثه قبل القرن السادس الميلادي، ولاشك في أن ذلك العالم المجهول قد نما إلى علمه شيء عن أشكال جالينوس الأربعة، ولكنه إما لم يفهمها أو لم يطلع على نص جالينوس. ولأنه كان يعارض أرسطو والمدرسة المشائية كلها، فقد سارع بانتهاز الفرصة لدعم رأيه بقول عالم ذائع الصيت»(٤٢).

ما الذي يمكن أن ننتهي إليه إذن من تحليل نص لوكاشيفتش؟

هناك مجموعة من النتائج يمكن تقريرها في هذا الجانب ومنها :

أولا : أن لوكاشيفتش يبدي شكوكه القاطعة حول الرأي القائل بأن جالينوس صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس ويشير إلى أن هذا الرأي انتقل خطأ بمناطقة العصر الوسيط والمدرسين بصفة عامة، عن طريق ابن رشد.

ثانيا : إنه يفند الآراء التى حاولت تبرير هذا الشكل بجالينوس والرأى أن هذه الآراء ليست صحيحة.

ثالثا: أن ثمة اكتشافا أصيلا حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبته من خلال حاشية ضمنها ماكسيميليان واليس لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقه للشروح الأرسطية. ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم نصوص جالينوس، أو لم يطلع عليها أصلا، وقد يكون أراد لرأيه الانتشار حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أنه من كبار المناطقة بعد أرسطو . **رابعا** : ويترتب على النقطة السابقة أن ابن رشد حتى فى نسبته هذا الشكل إلى جالينوس لم يفرق بين الأقيسة الحملية الأرسطية والأقيسة المركبة إذ الأولى تتألف من ثلاثة حدود على حين أن الثانية تتألف من أربعة حدود. فكيف غابت هذه النقطة المنطقية عن ابن رشد الذى وصف بأنه أكبر شراح أرسطو فى العصور الوسطى؟.

إن ما يمكن أن نخلص إليه فى هذا الصدد أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملى ليس من وضع جالينوس، ولكنه أيضا ليس من وضع مؤلف مجهول، إذ إن نصوص أرسطو الواردة فى التحليلات الأولى تثبت - أصلا - معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس وهذا ما يكشف عنه لوكاشيفتش أيضا فى تحليلاته لمعرفة أرسطو بالشكل الرابع وضروبه المختلفة، إلا أن لوكاشيفتش يأخذ على أرسطو قوله: «إن كل قياس لابد من أن يكون فى واحد من هذه الأشكال الثلاثة، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع - الذى لم يتحدث عنه كشكل مستقل - إلى ضروب من الشكل الأول. يقول لوكاشيفتش : «وأرسطو يعلم أنه بالإضافة إلى الأضرب الأربعة عشر من الشكل الأول والثانى والثالث، وهى الأضرب التى أثبتها بطريقة منهجية فى الفصول المتقدمة من (التحليلات الأولى) توجد أقيسة أخرى صادقة. وهو يورد اثنين من هذه الأقيسة فى نهاية عرضه المنهجى ذاك. ويقول من الواضح أن القياس إذا لم

ينتج فى شكل من الأشكال فإذا كان الحدان موجبين معا أو سالبين معا فلا يلزم بالضرورة شيء أصلا، وتعنى إذا كان أحدهما موجبا والآخر سالبا وكان السالب كليا، فيلزم دائما قياس يصل الحد الأصغر بالأكبر، مثال ذلك إذا كان (أ)ينتمى إلى كل أو بعض (ب) ، وكان (ب) ينتمى إلى لا(ج)، لأن المقدمتين إذا انعكستا فبالضرورة (ج) لا ينتمى إلى بعض (أ)[٤٤] تبدو هنا - إذن - حقيقة الوجه المنطقى للشكل الرابع وهو ما لم يكن موضع تحليل فى كتابات بدوى.

وينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أضرب الشكل الرابع، ولا صحة للآراء التى ترى أنه رفض هذه الضروب، لأن رفضها خطأ منطقيا، لا تمكن نسبته إلى أرسطو. وتبقى فقط مشكلة: لماذا أهمل أرسطو ضروب الشكل الرابع فى تناوله للأقيسة الحملية وضروبها المختلفة؟ المسألة معلقة وتحتاج إلى مزيد من الأبحاث المنطقية التي يمكن أن تتجاوز أبحاث لوكاشيفتش، وتتجه بتحليلات أرسطو ذاتها لتكشف عن المسكوت عنه منطقيا لدى أرسطو.

الهوامش :

(١) جميل صليبا «الفكر الفسلفى فى الثقافة العربية المعاصرة» تأملات معاصرة، بيت الحكمة، كندا، سبتمبر ١٩٨٥، ص ٢٢.

(٢) ربما كان من المناسب أن نشير إلى ما ذهب إليه الدكتور أحمد صبحى فى بحثه عن «اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى الوطن العربى (١٩٦٠ - ١٩٨٠) «الذى قدمه إلى المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى عقد فى رحاب الجامعة الأردنية (١٩٨٣) حيث وصف بدقة إسهامات الدكتور عبد الرحمن بدوى فى ميدان الفلسفة الإسلامية من تحقيق وترجمة ودراسة، وهو إسهام يبين إلى أي حد لعب بدوى دورا بارزا فى هذا المجال.

(٣) عبد الرحمن بدوى (المنطق الصورى والرياضى)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، الطبعة الثالثة، ص ٩. كتب على غلاف الكتاب من الداخل أن الطبعة الأولى له صدرت فى عام ١٩٦٢، والطبعة الثانية صدرت فى عام ١٩٦٣. وفى التمهيد الذى جاء بعد صفحة التعريف والتصنيف مباشرة صدر التمهيد بتاريخ ١٩٤٣. لا ندرى على وجه الدقة متى صدرت الطبعة الأولى!

(٤) المرجع السابق، ص ١١.

(٥) المرجع السابق.

(٦)المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق.

(٨) المرجع السابق، ص ١٢.

(٩) المرجع السابق، ص ١٣

(١٠) المرجع السابق، ص ١٠

(١١) أراد بدوى أن يجمع بين جانبى المنطق الصورى والمنطق الرياضى معا فى مؤلف واحد، ربما على اعتبار أن المنطق الرياضى هو منطق صورى متطور وهو ما يبدو من عنوانه «المنطق الصورى والرياضى»

(١٢) عبد الرحمن بدوى (مدخل جديد إلى الفلسفة) ط٢، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٧٩، ص ٤٣.

(١٣) منذ بداية الثلث الثانى من القرن العشرين كشف كارل بوبر فى عام ١٩٣٥ فى كتابه «منطق الكشف العلمى» الذى صدر فى طبعته الأولى باللغة الألمانية، أن العلم يعتمد على المنهج الفرضى الاستنباطى، وأن ما يطلق عليه استقراء عرضه لكثير من النقد، وأن النسق العلمى كما تكشف عنه

أعمال العلمي إنما هو نسق استنباطي.

راجع في ذلك:كارل بوبر، (منطق الكشف العلمي)، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، بيروت ـ دار النهضة العربية ١٩٨٥ وطبعة دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية ١٩٨١، المقدمة.

(١٤) عبد الرحمن بدوي، (مدخل جديد إلى الفلسفة) ص ٤٤.

(١٥) المرجع السابق، ص ٤١.

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٣.

(١٧) عبد الرحمن بدوي، (مناهج البحث العلمي)، ط ٣ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧، ص ١٧٠

(١٨) المرجع السابق، ص ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢٠) عبد الرحمن بدوي، (مدخل جديد إلى الفلسفة) ص ١٨.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢٥) عبد الرحمن بدوي، (المنطق الصوري والرياضي)، ص ٢٠٠.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٢٨) علي سامي النشار، (المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة)، دار المعارف ، مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧١، ص ٤٥١.

(٢٩) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص ٢٠١

(٣٠) علي سامي النشار، المنطق الصوري ص ٤٤٠.

(٣١) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي ص ٢٠١

وأيضا علي سامي النشار المنطق الصوري ص ٤٤٠.

(٣٢) عبد الرحمن بدوي المنطق الصوري والرياضي ص ٢٠٠

(٣٣) علي سامي النشار المنطق الصوري ص ٤٤٠.

(٣٤) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري ص ٢٠٢

(٣٥) على سامى النشار المنطق الورى ص ٤٤٠ وما بعدها

(٣٦) عبد الرحمن بدوى، المنطق الورى والرياضى ص ٢٠١

(٣٧) راجع نشرة عبد الرحمن بدوى لمنطق أرسطو ٣ أجزاء.

(٣٨) يان لوكاشيفتش نظرية القياس الأرسطية ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف الأسكندرية ١٩٦١، ص ٥٥ وما بعدها.

(٣٩) عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى والرياضى، ص ٢٠١

(٤٠) عبد الرحمن بدوى، المنطق الصورى والرياضى، ص ٢٠١

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٤٢) لوكاشيفتش، المرجع السابق

(٤٣) المرجع السابق، ص ٤١ والإشارة هنا إلى نص أرسطو فى التحليلات الأولى، المقالة الأولى، الفصل ٧، ص ١٢٩ أ، س ١٩...

المثالية الألمانية

كما يراها الأستاذ الدكتور بدوى

د. سعد عبد العزيز حباتر

جامعة عين شمس

فى غزارة إنتاجه، وتنوع مؤلفاته ، وعمق أبحاثه، ودقة تحليلاته، ووضوح بصماته، وأصالة آرائه، ما يجعل منه علامة مميزة فى الثقافة العربية، وواحداً من أكبر من أقاموا بنيانها. ولا غرو فى ذلك، فقد كرس أستاذنا حياته كلها للعلم والفلسفة، واتخذ من ذلك رسالة روحية له، فجاب آفاق الفكر شرقه وغربه، قديمه وحديثه، واقتحم كل مجالاته، وتجول فى كل ميادينه.

وقد ساعده على ذلك نبوغ مبكر يندر أن يتحقق لفرد ما، فكتب عام ١٩٣٩م وهو فى حوالى الثانية والعشرين من عمره كتابه «نيتشه»، وفى عام ١٩٤٠م، وباللغة الفرنسية، رسالته «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية»، وفى عام ١٩٤١ كتابه «اشبنجلر» ١٩٤٢م، و «شوبنهور» ١٩٤٣م، و «أرسطو».. إلخ.

وهكذا انهمك هذا المفكر العملاق، والفيلسوف الكبير فى التأليف والترجمة والتحقيق فى مختلف فروع الفلسفة والأدب، بل والمسرح أيضا، حيث قام بالكثير من روائع الترجمات فى هذا المجال، وإن ظلت الفلسفة عنده الأساس الذى ينطلق منه إلى شتى ألوان المعارف الأخرى.

هذا فضلا عن إسهاماته فى التكوين العلمى لكثير من تلاميذه ممن يلعبون الآن دورا بارزا فى ثقافة بلادهم، فى مقدمتهم الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا والكاتب الكبير أنيس منصور، بل ومحمود رجب السيد، وسعد عبد العزيز حباتر، وسامى نصر لطف، وأحمد عبد الرحمن إبراهيم، وغيرهم كثيرون.

إلا أن كل مفكر كبير يحوى فكره جوانب عديدة قد تكون متعارضة فيما بينها، وهذا هو بالفعل ما حدث مع أستاذنا الذى أولى اهتماما ملحوظا - فيما تشهد مؤلفاته - لفلسفتين بينهما خلاف كبير هما **الفلسفة الوجودية** من ناحية، و**الفلسفة المثالية** من ناحية أخرى.

ولعل مرد هذا الاهتمام عنده بهاتين الفلسفتين المتباينتين، - كما يذكر هو نفسه ص ١٥٤ من كتابه «الزمان الوجودى» - هو أن الفكر الحديث - كما قال شوبنهور - صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأولى من الثانى، هو صراع بلغ أوجه فى المثالية الألمانية، وفى الوجودية أيضا وإن لم يتحقق توكيد الذات بمعنى الذات

الفردية فى كلتا الفلسفتين.

فالمثالية الألمانية قد استبدلت هذه الذات الفردية بذات كلية هى الأنا المطلق أو الروح المطلقة، كما هو الحال عند هيجل، كذلك حال دون تحقيق ذلك فى الوجودية إقرار الوجوديين بنزعات غير وجودية، كالنزعة الدينية التى سادت تفكير كيركيجور مما جعله يربط فكرة الذات المفردة بفكرة المتوحد والمتأله.

كذلك فإن فيلسوفاً مثل نيتشه قد نشد الذات المفردة في الإنسان الأعلى، أو السوبر مان الذى يعلو فوق بقية الذوات الأخرى، ومن ثم كان اهتمامه بما يجب أن تفعله الذات لتبلغ كمالها، وتحقق هذا السوبرمان فى ذاتها دون أن يقدم نظرة فى وجود الذات المفردة، من حيث طبيعتها فى الوجود، كما أن واحدا من هذين الفيلسوفين لم يضع مذهبا محددا على أساس الذات المفردة، وإن قدم كيركيجور بعض الملاحظات المفيدة فى هذه المسألة.

ومرة أخرى يتردد الربط بين المثالية والنزعة الإنسانية، ففى مقدمة كتاب «المثالية الألمانية» يبين مفكرنا الكبير حاجة الإنسان، فى هذا الزمن الذى طغت فيه القيم المادية على القيم العقلية، إلى الفلسفة المثالية، والمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة فى أقطابها الكبار الثلاثة نيتشه وهيجل وشلنج، فهى التى تجعله إنسانا يتميز عن سائر الكائنات بالفكر.

والمثالية مذهب فى نظرية المعرفة وفى نظرية الوجود، ومثالية نظرية المعرفة بدأها فى ألمانيا، فولف Wolff (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) وذلك بقوله «إن المثاليين ينكرون وجود الأجسام والألم وجودا حقيقيا».

وأما المثالية، فى نظرية الوجود، فإن أول من أقامها مذهبا كاملا هو فشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)، وهى تذهب إلى أن مبدأ الوجود واحد، وهذا الواحد هو الأنا أو العقل وليس خارجه شىء، ثم جاء فى إثره هيجل وشلنج.

وقد تأثر فشته تأثرا كبيرا بفلسفة كانط I. Kant حتى أنه يقول عن فلسفته : «إنها ليست إلا مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كانط». و الحقيقة أن الاختلاف الذى يبدو بين الفلسفتين ليس جوهريا فليس ثمة تعارض بين منهجيهما .

ويمثل مذهب العلم جوهر فلسفة فشته، وهو مذهب يتلخص في أنه إذا كان على الفلسفة أن تصبح علما يقينيا، فإنه ينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية. وإذا كانت الفلسفة النقدية قد حلت التعارض بين المذاهب الدوجماطيقية، فإن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب الدوجماطيقي مازال قائما بعد، ولابد من البحث عن مذهب يستطيع أن يقدم له حلا.

ولكن كيف يمكن أن تكون الفلسفة علما؟ ذلك أن العلم يقتضي أن تؤلف جميع المبادئ أو القضايا كلا يقينيا، وأن يكون لجميع المبادئ نفس اليقين، ولهذا فإن يقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادئ. وينبغي أن يكون هذا المبدأ واحدا، وأن تستمد باقي المبادئ يقينها منه. وهذا هو المبدأ الأساسي الذي لن يكون بدونه ثمة علم، ولذا ينبغي معرفة كيف يقوم هذا المبدأ الأساسي، وكيف ينتقل إلى سائر المبادئ الأخرى؟

إلا أنه يمكن التعبير عن المبدأ الأساسي بأنه «محتوى العلم» وارتباط المبادئ ارتباطا ضروريا محكما يقينيا يستمد يقينه من يقين المبدأ الأساسي بأنه شكل العلم. وبذلك يصبح السؤال هو : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل في العلم؟

والجواب على ذلك أن العلم هو الذي يبين إمكان العلم، إنه مذهب العلم، وعلى ذلك فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علما واضحا بينا.

ووظيفة مذهب العلم تحديد المبادئ السابقة التي تقتضيها العلوم الجزئية، فعليه أن يبرهن على الشروط التي تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل والمحتوى، دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه. ولمذهب العلم أيضا - بوصفه علما هو الآخر- مبدأ أساسي وشكل ومحتوى لا يستمدهما من غيره، كما هو الحال في سائر العلوم بل يستمدهما من نفسه.

ولذلك لا يمكن البرهنة على مبدأ مذهب العلم بالاستناد إلى مبدأ آخر، بل هو مبدأ يقيني يستمد يقينه من نفسه، وبعبارة أخرى نقول إن شكله يتحدد بمحتواه، ومحتواه يتحدد بشكله... وبجانب هذا المبدأ الأساسي في مذهب العلم يوجد مبدآن نسبيان، وفيهما يتحدد إما المحتوى أو الشكل عن طريق المبدأ الأساسي.

ويمكن صياغة هذه المبادئ على النحو التالي: الأول «الأنا يضع وجوده هو فقط ، والثاني «الأنا يضع اللا - أنا »، والثالث «الأنا يضع فى الأنا أنا قابلا للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة».

وبهذه المبادئ الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، وهو ينقسم إلى قسمين يكونان كلا واحدا: نظرى وعملي، فالمبدأ الثالث يقتضى التوحيد بين الأنا واللا - أنا عن طريق تحديد كل منهما للآخر ،ومعنى أن الأنا يحدد اللا - أنا ،هو أنه يفعل، أي أنه عملي. وبهذا يتأسس المذهب العملي للعلم. وهذا الأنا يضع نفسه متحددا باللا - أنا، ويضعها في هذه الحالة كأنا نظرى، وبهذا يتأسس المذهب النظرى للعلم.

أما عن الفلسفة النظرية، أو القسم النظرى من مذهب العلم، فنقول: يمكننا أن نعبر عن المبادئ الثلاثة الأساسية، وهى الوضع والمقابلة والتوحيد بين المتقابلات أو التحديد بالمعانى التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وعلى ذلك يكون المنهج هو إيجاد وحل كل النقائض القائمة فى الأنا وفى أفعاله الضرورية، ومن هذه المبادئ يمكن استنباط المقولات.

ومبدأ العلم النظرى هو : إن الأنا يضع نفسه محددا باللا - أنا وهذا يعنى أن الأنا فاعل لأنه يحدد نفسه، ومنفعل لأنه يتحدد باللا - أنا ، فهو فاعل ومنفعل في وقت واحد. ومهمة العلم النظرى حل هذا التناقض، والتحديد المتبادل هو الذى يحل التناقض، أي أن الأنا واللا - أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل، فيكون الأنا فاعلا جزئيا ومنفعلا جزئيا.

ولكن لما كان ما يوضع فى الأنا، يوضع بواسطته هو، وبفضل فاعليته، فإنه ينبغى على الأنا أن يضع الانفعال فى ذاته، على شرط أن يضع - فى الوقت نفسه - الفاعلية فى اللا - أنا. وهذه الفاعلية نفسها مشروطة بواسطة الانفعال فى الأنا، فالفاعلية والانفعال هنا مشروطان بعضهما ببعض، وهذا هو التناقض الذى يتطلب الحل.

ولحل هذا التناقض نلجأ إلى مبدأ التحديد، أى الرفع الجزئى الذى يقتضى منا أن نقول بفعالية مستقلة فى الأنا واللا - أنا. ومثل هذه الفعالية ضرورية، وإلا لما

أمكن حل التناقض الذى اكتشفناه فى التحديد المتبادل، وتقوم مهمة مذهب العلم فى أن يستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه طابع الفاعلية المستقلة، التى بدونها لا يمكن أن تقوم للتحديد المتبادل أية قائمة، وبالتالى لا تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط. وبهذا نكون قد حددنا الشروط التى بها وحدها يقوم الأنا النظرى بوضع ذاته بوصفه محددا بواسطة اللا - أنا.

وعلى ذلك فقد بقى على مذهب العلم النظرى أن ينمو من المبدأ الذى أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذي تحته يقوم هذا المبدأ، أى أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية، وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية، وأن ينميها إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظرى. فإن حلت هذه المشكلة فإن مذهب العلم النظرى يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه.

أما عن تطور العقل النظرى، فإن له شرطين، **أولا** : يجب أن تكون فاعلية الأنا بواسطة الأنا، **وثانيا**: يجب أن يعرف الأنا ما هو. وعندما يتأمل الأنا فى إحساسه، لا يرى نفسه يفعل، أى أنه يفعل دون وعى منه. ولذا يبدو نتاج فاعليته له، وكأنه موضوع خارج عنه، أى يبدو أن الأنا قد ضاع بكل فاعليته فى الموضوع.

وهذا النسيان للفاعلية، والضياع فى الموضوع هو العيان. ويذهب فشته إلى أن العيان هو الأساس فى التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء. وهكذا يمكن القول إن ألشىء الخارجى من صنع الأنا وتصوره من صنع الأنا، وبذلك نكون قد وصلنا إلى المثالية التامة.

أما هيجل George Wilheim Friedrich Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) فإن مذهبه يقوم مستقلا عن مذاهب كانط وفشته وشلنج، وإن اشترك معها فى قليل من الصفات. هذا فضلا عن تأثر هذا المذهب بالنزعة الطبيعية اليونانية، وبنزعة التنوير التى سادت فى القرن الثامن عشر، واتصاله بكلتا الحركتين من خلال هؤلاء الثلاثة.

كما تأثر هيجل بكانط فى مسألتين أيضا، **الأولى**: فى التصوير المثالى للحقيقة الواقعية المباشرة، **والثانية**: فى التنظيم العقلى للتجربة.

بل ويمكننا أيضا أن نرى فى مذهب هيجل، كما يتمثل فى «دائرة المعارف الفلسفية» ، بعض قسمات من مذهب كانط فى المقولات وإن لم يأخذ به هيجل

صراحة.

إلا أن لكلمة (المثالية) معنى مختلفا عند كل من هؤلاء الثلاثة. **فمثالية كانط** مثالية نقدية تقوم على نقد العقل أو تحديد حدوده، وما الذى يستطيع هذا العقل أن يعرفه، وما الذى لا يستطيع أن يعرفه؟ وتنتهى هذه المثالية إلى أننا لا نعرف غير الظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلى. ولا نستطيع الوصول إلى حقيقة الأشياء، ومن هنا انتهت المثالية الكانطية إلى وضع الشىء فى ذاته فى مقابل علم الظواهر.

أما **المثالية عند فشته**، فإنها مثالية ذاتية، وهى ما يقابل الواقعية، فى الوقت الذى نجد فيه أن معنى المثالية عند هيجل فهم الواقع وجعله معقولا، وبالتالى الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شىء معقول.

والمثالية الهيجلية تنادى بأن الفكرة هى المطلق. والفكرة هنا تشبه الصورة عند أفلاطون إلا أنها محايثة Immanente، بينما الصورة الأفلاطونية مفارقة. والمطلق هو الذات الكلية التى تنتظم كل شىء، وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا ديالكتيكيا عن الفكرة الأصلية.

والمذهب الهيجلى يتألف من ثلاثة معالم رئيسية هى: الفكرة ، والطبيعة، والروح، ومن ثم انقسم المذهب عنده إلى ثلاثة أقسام هى: المنطق ، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح أو العقل، وهى فى النهاية ترجع كلها إلى الفكرة.

أما المنطق فهو حجر الزاوية فى فلسفة هيجل، وهو وما بعد الطبيعة شىء واحد. والمنطق هو العلم الباحث فى الماهيات العقلية، وهو - فى نفس الوقت - علم الوجود، ومقولات الفكر هى بعينها مقولات الوجود.

والمنطق عنده يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية هى: نظرية الوجود، ونظرية الماهية، ونظرية التصور.

أما الطبيعة عند هيجل فهى الفكرة عندما تخرج عن ذاتها لتتبدى فى صورة الأشياء والموضوعات فى إطار الزمان والمكان، إلا أن الفكرة لا تلبث أن تنطوى على نفسها، وتدخل فى ذاتها بعد هذا الخروج وتستبطن فى فكرة الإنسان، ولهذا فإن صيرورة الطبيعة فى صعود نحو الروح.

وعلى كل حال، فإن فلسفة الطبيعة عند هيجل هى أضعف ما فى مذهبه، وهذا

طبيعى إذ إن هيجل يضع الفكر فوق أى شىء فى الوجود، كما أن مذهبه يتسم بالواحدية: أى بوحدة الوجود.

وتأتى فى النهاية فلسفة الروح أو العقل، وهى التاج الذى يتوج مذهب هيجل كما هو طبيعى، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها فى الروح، ففيها تصل إلى واقعها وواقعيتها العقلية. والفكرة المنطقية والطبيعية شرطان لتحقق الروح التى تمر عنده بمراحل ثلاث هى: الروح الذاتية ، والروح الموضوعية، والروح المطلقة.

وتكاد أن تكون فلسفة التاريخ أكثر أجزاء الفلسفة الهيجلية شيوعا بين الناس. والتاريخ الكلى الحقيقى ـ عنده ـ هو التاريخ الفلسفى الذى يهيمن على الوقائع، وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان. ذلك أن العقل الذى يحكم العالم هو جوهر التاريخ وبالتالى فإن أحداث التاريخ تجرى وفقا لمقتضياته.

ومن هنا فإن التاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك. فهذه الشخصيات - وهى بسبيل تحقيقها لمصالحها الخاصة - إنما تحقق أهداف التاريخ وخططه ومقاصده دون وعى منها، وهذا هو ما يسميه هيجل «خبث العقل الكلى المسيطر على التاريخ».

وقد عنى هيجل بالسياسة أيضا ، إلا أن نظرياته فيها قد أدت إلى تفسيرات مختلفة، والواقع أن للسياسة عند هذا الفيلسوف وجهين متعارضين: وجه محافظ ، ووجه ثورى تقدمى، الأمر الذى أدى إلى انقسام أتباعه إلى فريقين: **فريق اليمين الهيجلى** وهم الذين اتجهوا اتجاها محافظا، **وفريق اليسار الهيجلى** وهم الذين اتجهوا اتجاها ثوريا. وقد أثر هيجل تأثيرا كبيرا فى مفكرين سياسيين وجّهوا مذهبه وجهات تتعارض فيما بينها أشد التعارض، وما ذلك إلا لأنه مذهب حافل بالمتناقضات، وأنه جمع بين النقيضين كما يقضى بذلك منطقه.

أما فريدريش فلهلم شلنج F. W. Schelling (١٧٧٥ - ١٨٥٤)، فقد وضع أساس مذهبه الفلسفى من خلال محاضراته فى جامعة يينا Jena، كما كان يفعل فشته هو الآخر.

ولقد سار شلنج فى البداية على أساس متابعة مذهب العلم عند فشته ، ولكنه انتهى بمذهبه هو الخاص. ذلك أنه كان يرى فى مذهب العلم عند فشته المذهب

الكامل في الفلسفة، ولا يرى فى فلسفة الطبيعة غير فرع من فروعه، لكنه ما لبث أن أدرك أن فلسفة الطبيعة ليست مجرد فرع من فروع مذهب العلم، بل هى فلسفة لها استقلالها وذاتيتها، فانتهى إلى أن المذهب الكامل فى الفسلفة هو الوحدة المطلقة بين الذاتي والموضوعى أو هويتهما التامة.

وعلى ذلك فإن الفلسفة، بوصفها كلا، ستكون مذهب الهوية، وهى تتكون من جزأين أساسيين هما : فلسفة الطبيعة، ومذهب العلم أو المثالية المتعالية. والطبيعة عند شلنج هى العقل وهو غير شاعر بنفسه، والعقل هو الطبيعة وقد شعرت بنفسها. والطبيعة هى التنظيم المتقدم الذى غايته العليا الحرية، وهى نظام متطور علته المحركة المولدة، وغايته الأخيرة، وثمرته الطبيعية، هى الروح (أو العقل).

ومهمة فلسفة الطبيعة، فى نظر شلنج، هى أن تستنبط من مبادئ إمكان الطبيعة، أى مجموع العالم المؤسس على التجربة، ونحن ندين للفلسفة بالسؤال عن إمكان الطبيعة والتجربة، أو بالأحرى إن الفلسفة نشأت مع هذا السؤال. فانفصال الإنسان عن العالم الخارجى، وبالتالى عن ذاته - وهو وسيلة من أجل الفعل إذ كلما قل تفكيره فى ذاته، كان أكثر فاعلية - هو بداية التفكير وبداية التفلسف ولهذا ينبغى ألا تكون ثمة هوة بينه وبين العالم، والاتصال بين كليهما وفعل كليهما فى الآخر ينبغى أن يكونا دائما ممكنين، فبهذا الشرط وحده يصبح الإنسان إنسانا.

والفلسفة تبدأ من هذا الفصل المبدئى ابتغاء أن توحد فيما بعد - بفضل الحرية - ما كان متحدا في العقل الإنسانى أولا وبالضرورة، أى من أجل القضاء نهائيا على هذا الفصل. ولقد اعترف المفكرون من قديم الزمان بوجود عالم خارجى وخلو الأشياء من الروح، فإنهم لم يروا أية رابطة بين الأشياء والعقل. وكبار مفكرى اليونان لم يستطيعوا تجاوز هذا التعارض، فنرى تعارض المادة والروح عند أفلاطون، أما أول من أدرك أن الروح والمادة تؤلفان وحدة واحدة لا تنقسم فهو اسبينوزا.

فليس أمامنا إذن إلا أن نسلم بوجود المادة، وبأن وجودها يستلزم وجود قوى تؤثر بها فى الأشياء، فلا مادة دون قوى ولا قوى بغير مادة، وهذه القوى هى قوى الجذب والتنافر والمادة الغليظة، أى المادة بقدر مانتصورها تملأ المكان، تؤلف

التربة الراسخة التى نقيم عليها بناء الطبيعة. فالمادة ستكون ـ إذن ـ شيئاً حقيقيا، وماهو حقيقى موضوع للإحساس، ولهذا لابد من أن يكون فى داخلنا شىء يدرك الإحساس.

وهكذا وجب علينا أن نعترف بوجود المادة، ومعها بقوى الجاذبية والتنافر، بل وأن نقر بما لا نهاية له من أنواع المادة التى تختلف فيما بينها كيفا، وأن نقسم الحركات على النحو التالى:

١ـ الحركة الكمية، أى الثقل وهى موضوع الاستاتيكا.

٢ ـ الحركة الكيفية ،أى الحركة الكيماوية، وهى موضوع الكيمياء

٣ ـ الحركة الميكانيكية، وهى موضوع الميكانيكا.

وبهذه الحركات الممكنة الثلاث تشيد نظرية الطبيعة كل مذهبها. وشلنج يناقش فلسفة هيوم وغيره من الفلاسفة الذين يدعون أن تسلسل الظواهر تسلسل آلى. وهو يريد أن يخلص من ذلك إلى تقرير وجود الغائية فى الطبيعة ، وإلى أن هذه الغائية لا يمكن أن تنشأ إلا فى العقل. والطبيعة لا تتفق عرضا وبالصدفة مع قوانين عقلنا، بل إنها تعبر عن قوانينه أى أن الفكرة الأساسية التى تقوم عليها فلسفة الطبيعة عند شلنج هى القول بوحدة الطبيعة والروح. وقد أخذ عن كانط فكرة الغائية، وعن ليبنتس فكرة التدرج فى الأشياء والتطور فى نظام العالم.

والتعارض الأساسى فى الطبيعة هو بين العضوى واللا عضوى، ويقتضى مبدأ وحدة الطبيعة رفع التقابل واستخلاص الطبيعة العضوية واللا عضوية من مبدأ واحد، ولهذا فإن شلنج يرفض المذهب الحيوى، أى النظرية القائلة بقوة الحياة ويفسر الحياة تفسيرا فيزيائيا.

ويمكن تقسيم فلسفة الطبيعة عند شلنج إلى مرحلتين رئيسيتين: الأولى تسبق مذهب الهوية، والثانية تقوم عليه، وكلتاهما فى جوهرها تقول بوحدة الوجود ، الأولى بأسلوب علم الطبيعة، والثانية بأسلوب الحكمة الإلهية (الثيوصوفيا) ونقطة التحول بين كلتا المرحلتين تتمثل فى كتابه«عرض مذهبى فى الفلسفة» عام ١٨٠١.

وتقوم ماهية الطبيعة عند شلنج فى صفتين ، **أولا** : أنها منتجة أى أنها مبدأ خلاق، **وثانيا**: أنها متجلية يمكن إدراكها أى موضوع للعيان. ولابد لها من كلتا

الصفتين معا، ولكنها تلقى ما يعوقها عن مواصلة إنتاجها. ومن هنا ينبغى أن نقرر أن فى الطبيعة ميلا إيجابيا، وآخر سلبيا، إنتاجا وعائقا عن الإنتاج. وعلى هذا فإن وحدة الطبيعة تتألف من قطبين متعارضين وهذه الثنائية، بوصفها شرطا للطبيعة كلها، هى مبدأ كل تفسير فيزيائى.

كذلك ينبغى ألا تستنفد الطبيعة نفسها فى إنتاج ما تنتج بل عليها أن تستمر، أى أنها تشبه إنتاجا أولا ينمو ويتطور فى سلسلة لا تنتهى من الإنتاج، وليست هى منتجة إلا من حيث هى تطور ونمو لا يتوقف وهى لا تدرك إلا بوصفها مادة، والقوى التى منها تنشأ المادة وتسبقها قوى متعالية، والقوى التى تعمل فى المادة ديناميكية، والحياة كلها فى الطبيعة تفترض مقدما التفاعل المشترك لقوى متضادة. فبفضل التنازع المتبادل بين قوة الجذب وقوة الدفع يمكن أن توجد الحياة وأن تبقى لأنها عملية إيجاد وتحول مستمر .

ولهذا يحاول شلنج أن يقدم صورة ديناميكية للطبيعة يفسر فيها أحداثها على أساس التجاذب والتدافع والتقابل بين قوى ثنائية أصيلة فى الطبيعة المنتجة التى تسعى دائما إلى استعادة الوحدة. وشلنج يسمى الوحدة فى مقابل التقابل باسم «الهوية»، أما الوحدة الناشئة عن التقابل أو الاختلافات فيسميها باسم «السوية»، ونزوع الطبيعة إلى السوية أى الوحدة بين المتقابلات، هو الذى يرغمها على إيجاد توازن بين القوى، والاختلاف والنزوع إلى الهوية يوجدان معا، ويختلطان فى الزمان.

ولقد ميز شلنج بين العلم وبين جماع التجربة، فموضوع العلم فى طريق الأول يعنى٤٣٣٤٣٣الصيرورة، ولكن موضوع جماع التجربة هو الوجود الراسخ التام، الطبيعة بوصفها ذاتا أى إنتاجا، والثانية تعنى الطبيعة بوصفها ناتجا أى موضوعا. ولما كانت الطبيعة هى الإنتاجية والناتج، قلنا إن الطبيعة «كل» هو علة نفسه، ومعلول نفسه، ولا يتوقف أبدا عن أن يكون فى هوية مع نفسه باستمرار على الرغم من ثنائيته التى تتجلى فى كل الظواهر.

ووجهة النظر التجريبية تقضى على هذه الهوية لأنها لا ترى فى الطبيعة غير معلولات، ولكن هذه الوجهة من النظر يقضى عليها أيضا النظر الذى لا يرى فى

الطبيعة غير العلة، والصيرورة تتضمن فكرة التقدم، ولذا ينبغى أن ننظر إلى الطبيعة بوصفها إنتاجية لا متناهية على أنها متدرجة فى تطور لا نهائى، وعلى أن سكونها أيضا تطور يتم بسرعة صغيرة جدا، والطبيعة إنتاجية محضة، ولذلك فليس فيها شيء معين لأن التعيين سلب.

ولكن لا نواتج دون تعيين، وإذن فلابد أن تتضمن الطبيعة التعيين، أى السلبية ولكن هذه السلبية ـ منظورا إليها من وجهة نظر أعلى ـ تعود فتصبح إيجابية، ولكى يكون ثم ناتج، يجب أن يلتقى هذان الميلان وهما الإيجابى والسلبى. ولما كان هذا الميلان متساويين، فإن التقاءهما ينتج عنه تحطيم كل منهما للآخر، وسوف يساوى الناتج الأصل.

والعالم ينقسم إلى عالم عضوى وآخر غير عضوى، والعضوية قوة لأنها نشاط فعال، بينما اللا عضوية موات وانعدام للحركة والنشاط، وأعم مشكلة فى (الفيزياء النظرية) هى رد تركيب العالم العضوى، والعالم غير العضوى إلى تعبير مشترك، والشرط الأول لتركيب العالم العضوى هو الحساسية أى القدرة على التهيج بالأفعال الواردة من الخارج، ثم القدرة العضوية على رد فعل، وهو الوسيط الذى يربط بين الحساسية والعالم الخارجى، وأخيرا التكاثر، أي أن الفاعلية العضوية تكرر الناتج أو تجعله يتكاثر. وهناك تناظر بين القوى العضوية واللا عضوية، فالمغناطيسية والكهرباء والتفاعل الكيميائى يناظرها فى مجال العضوية الحساسية والتهيج والتكاثر على التوالى.

والمغناطيسية بوجه عام هى الشرط فى الطول فى بناء المادة، أما الكهرباء فهى التى تضيف إلى المادة بعدا ثانيا، أى العرض، كما يحدد الثقل اللحظة الثالثة فى التركيب البنائى للمادة، وهو الذى يحدث الملء الفعلى للمكان أي البعد الثالث. ومن ظلمة الثقل وسنا الماهية المضيئة، ينشأ مظهر الحياة الجميل، وبفضل اتحادهما يصبح الشيء حقيقيا واقعيا بمعنى الكلمة.

أما عن فلسفة الماهية عند شلنج فنقول: إذا كانت الطبيعة هى مجموع ماهو موضوعى فى معارفنا ، فإن الأنا أو العقل هو مجموع ماهو ذاتى فيها، وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. وفى كل معرفة يتحد الموضوعى والذاتى على نحو

يجعل من غير الممكن أن نعطي لأحدهما الأولوية على الآخر، وأن نجعل منه نقطة ابتداء ابتغاء الوصول إلى الآخر.

والبدء بالموضوعي من أجل استنباط الذاتي هو مهمة فلسفة الطبيعة ، أما البدء بالذاتي من أجل استنباط الموضوعي منه فهو مهمة الفلسفة المتعالية، وهما متعارضان من حيث المبادئ والاتجاهات، ولكنهما مع ذلك يسعيان إلى التلاقي والاستكمال أي أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي، فإنها تبدأ بالشك في حقيقة ما هو موضوعي، والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو الشك المطلق في الأحكام السابقة الشائعة بين الناس، وبالتالي الشك في الحكم السابق الأساسي الذي يزعم أنه توجد أشياء خارجة عنا. وفي المعرفة المتعالية يختفي الموضوع ـ بما ما هو موضوع ـ أمام فعل المعرفة أو يهرب من الشعور ، وما هو غير موضوعي يصبح فيه شاعرا بنفسه وموضوعا، وعلى الجملة فإن الفلسفة المتعالية تتقوم من التموضع المستمر للذاتي.

والعيان العقلي هو الأداة التي تتم بها الفلسفة المتعالية، وبدون هذه الأداة للعيان العقلي لن تكون المعرفة المتعالية ممكنة. كما أنه بدون العيان الحسي لا تتيسر المعرفة المكانية أو الهندسية. وموضوع هذه الفلسفة ليس شيئا غير فعل العقل بحسب قوانين محددة. وهذا العقل لا يمكن أن يفهم إلا بالعيان الذاتي المباشر الباطن، وهذا بدوره لا يكون ممكنا إلا من خلال الفعل.

والفلسفة المتعالية تنقسم إلى : الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، وفلسفة الفن التي توحد بينهما، إذ إن الهوية بين المثالي والواقعي تتجلى في الفن.

والمشكلة الحقيقية في الفلسفة النظرية هي تفسير «مثالية الإطارات» أي أنها من العقل نفسه. والوعي الذاتي الذي تبدأ منه هو فعل مطلق ومعه يوضع الأنا وكل ما يوضع من أجل الأنا. ولهذا فإن مهمة الفلسفة النظرية الأولى هي استنباط هذا الفعل المطلق، ولهذا كان لابد من تحليله إلى أفعال منفصلة تكون بدورها أعضاء متوسطة لذلك التركيب الواحد.

والفلسفة المتعالية تميز، في تاريخ العقل النظري، بين ثلاثة عصور **الأول** يمضي

من الإحساس الأصلى إلى العيان المنتج، والثانى من العيان المنتج إلى التأمل ، والثالث من التأمل إلى فعل الإرادة الحرة المطلقة. والتأمل لا يضع موضوعات بل تصورات ثم يقارن بين التصورات والعيانات (الموضوعات) فتنشأ الأحكام.

وفى هذا نرى شبها تاما مع فشته فى عرضه لمذهب العلم. ولهذا لا نجد تأثير فشته فى شلنج يتجلى فى شىء كما يتجلى فى هذا الباب. والفارق الأساسى بينهما هذا هو فى نظرتهما إلى فلسفة الطبيعة. فعند شلنج أن الفلسفة النظرية ينبغى أن تتلاقى مع فلسفة الطبيعة، وهذا التلاقى هو أساس معرفة تلك الهوية التى أقام عليها شلنج مذهبه كله.

والفارق بين المثالية المتعالية عند شلنج، ونظرية العلم عند فشته، هو: **أولا**: أن المثالية المتعالية هى المثالية معروضة لا من حيث المبادئ التى تقوم عليها، بل من حيث تطبيقاتها الممكنة، **وثانيا** : أن الفعالية اللا متناهية عند فشته هى الذاتية، والفعالية المحددة هى الموضوعية، أما عند شلنج فالأمر بالعكس فالفعالية المحددة هى الذاتية، والفعالية اللا نهائية الموضوعية هى حقيقة بمعنى آخر مختلف تماما عن المعنى الذى فهمه فشته، لهذا انتهت نظرية العلم عند فشته بالفسلفة العملية، وانتهت مثالية شلنج بفلسفة فى الفن، والفلسفة العملية عند شلنج هى فى المقام الأول فلسفة التاريخ، أما عند فشته فالفلسفة العملية هى الأخلاق ، فهى الفعل الحقيقى المتمثل فى الانتصار على مقاومة خارجية.

ذلك أن المهمة العليا للفلسفة العملية عند شلنج هى الوصول إلى تصور التاريخ فهى تتأمل التطور التاريخى للحرية الإنسانية، وعليها أن تحدد معنى التاريخ. فالحرية لا الضرورة هى التى تسود التاريخ، ولهذا يقول شلنج إن «الهوى هو رب التاريخ إلا أن التاريخ - لكى يكون موضوعا للفلسفة - ولكى يمكن بالتالى إيجاد فلسفة للتاريخ - فلابد له أن يجمع بين القانونية والهوى، والتاريخ فى تقدم متواصل وهو يختلف عن الطبيعة فى أنه ليس له مراحل ثابتة ولا يصل إلى هدف نهائى، بل هو يمضى إلى غير نهاية» ويرى شلنج أن الدستور العالمى والاقتراب منه شيئا فشيئا هو ما يميز التقدم فى التاريخ.

إن موضوع التاريخ هو الحرية، ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام، وهنا نجد

الارتباط بين الحرية والضرورة الذى يكون المشكلة الكبرى فى الفلسفة المتعالية، ذلك أن الأفعال تقوم على أساس الاعتقاد فى قوة ضرورية فوق الحرية فتترابط على نحو لا تنحرف فيه عن الخطة العامة، ومن ثم يجرى كل شىء وفقا للقانون العام. وهذا التركيب المطلق لكل الأ فعال يسميه شلنج باسم «المطلق» ، وفى أعماق الأشياء لا تتضاد الحرية والضرورة، بل تتوحدان، وهذه الوحدة يسميها باسم «الهوية المطلقة» وهى الأساس فى كل تطور وفى كل تقابل بين الذاتى والموضوعى، ومن هنا يرى شلنج أن تاريخ تطور العالم والإنسانية خاصة هو كشف تدريجى للمطلق، ودليل مستمر على وجود الله. وهذا الكشف يتم تدريجيا ولا ينتهى أبدا .

أما عن فلسفة الفن، فإن شلنج يذهب إلى أن العمل الفنى يمثل الهوية بين الوعى واللا وعى، فالإبداع الفنى يقوم على تقابل بين الفعاليات . وهذا أمر يعترف به كل الفنانين الذين يقولون إنهم مدفوعون رغما عنهم إلى خلق أعمالهم.

ولما كان كل إبداع فنى يتولد من الشعور بتناقض لا حد له، فإن هذا الشعور يصحب تحقيق الفن، وينبغى فى نفس الوقت أن يكون شعورا بالرضا ولهذا فإن التعبير الخارجى عن العمل الفنى هو تعبير عن الراحة، بينما هو يعبر عن التوتر الأقصى للألم أو السرور.

يقول شلنج فى محاضراته فى «يينا» و«نور نسبورج» التى نشرت تحت عنوان «فلسفة الفن» إن الفن ليس فى ذاته غير تجريد خاو، ولا يمكن تحديده مستقلا عن مادته ومظاهره وأنواعه المختلفة. والفن ليس عنصرا مجردا يظل باقيا على حاله خلال الأشياء العرضية التى يتخذها فى الموسيقى أو الشعر، بل هو مبدأ حى يتحول، وفى تحولاته يمكن دراسة ماهيته، وشلنج لا يحفل بالفن المعاصر له، بل إنه يوجه كل اهتمامه إلى الفن القديم وأوائل العصر الحديث، كما أنه قصر اهتمامه على الشعر والفنون التشكيلية .

وينقسم مذهب شلنج فى الفن إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى : فى ماهية الفن، وفى الأساطير، وفى الأنواع الفنية.

فإذا ما انتقلنا إلى مذهب شلنج الميتافيزيقى لرأينا أن الفكرة الأساسية فيه هى

الهوية المطلقة، وقد عرض لها فى الكثير من كتبه وخاصة كتاب «عرض مذهبى فى الفلسفة» حيث يقرر فيه أن الهوية المطلقة هى جوهر العقل وماهيته، وأن الفلسفة لايمكنها التخلص من المشاكل العويصة التى تتردى فيها إلا بالرجوع إلى مبدأ الهوية، ولكنه أضاف إلى هذا المبدأ - خشية القضاء على كل تفكيره الماضى - مبدأ السوية. وهذا الارتباط بين الهوية والسوية يلقى كثيرا من الضوء على روح مذهب شلنج.

إلا أن شلنج، رغما تأكيده لمبدأ الوحدة والمطلق، لم يقصد من ذلك أن يرفع الفارق بين الله والعالم بل إنه يؤكد أن بينهما تقابلا وانفصالا ونزاعا. وقد تناول شلنج الصلة بين الفلسفة والدين فى بحث له بعنوان «الفلسفة والدين» عام ١٨٠٤ انتهى فيه إلى خلود النفس وإلى القول بالوحدة بين الفلسفة والدين على أساس النظرة العميقة فى تصور العالم والحياة الإنسانية ، تلك النظرة القائمة على المعرفة الصحيحة لله، والمهمة الحقيقية للدين.

نتيشه / بدوى

ا.د / أحمد عبد الحليم عطية
(آداب القاهرة)

تتوزع الجهود الفلسفية للدكتور بدوى بين مجالات فلسفية متعددة، بين مبتكرات، ودراسات، وإسلاميات، وترجمات، ويمتزج فى أعماله التأليف بالترجمة والتحقيق. يتوقف البعض أمام المبتكرات التى يختلط فيها الإبداع الفلسفى بالأدبى ويظهر فى مقدمتها: الزمان الوجودى وهل يمكن قيام أخلاق وجودية؟.... وفى الأبحاث نجد دراسات فى الفلسفة الوجودية.... وفى الإسلاميات نجد الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى. وفى خلاصة الفكر الأوروبى قدم عدداً من الفلاسفة والدراسات: أولها وأهمها كتابه عن «نيتشه» الذى يعد - من وجهه نظرنا - أقرب إلى إبداعات بدوى لأسباب متعددة، ليس فقط لأنه أول كتاباته ولم يصدره باعتباره جزءاً من مهامه التدريسية بالجامعة، ولا لأنه أول دراسة فلسفية بالعربية عن نيتشه، المعروف جيداً فى ثقافتنا قبل نشرَ بدوى كتابه، بل ترجع أهمية كتاب بدوى عن نيتشه إلى سببين هامين.

الأول: سبب سياسى خالص، حيث مثّل فكر نيتشه بالنسبة له الأساس النظرى لتوجهه السياسى، المتمثل فى انتمائه لحزب (مصر الفتاة) فى فترة مبكرة من حياته، بعد تخرجه مباشرة وعمله بالجامعة، حيث كان مسئول العلاقات الخارجية بالحزب، وتمثل كتاباته عن المشكلات السياسية والمذاهب السياسية: عن الفاشية والنازية، الأساس النظرى لسياسة مصر الفتاة.(١)

الثانى: سبب ذاتى تماماً يتمثل فى ارتباط بدوى الوثيق بحياة وأفكار شخصية نتيشه الأرستقراطية المتحررة وثورته ورفضه للعادات والقيم القديمة ونظراته الثاقبة فى الحياة والكون التى تمثل سمواً نظرياً وثورة روحية ذات تأثير فى العقول يفوق سلطة الهيئة الاجتماعية والدول بمؤسساتها المختلفة مما أوجد نوعاً من التقارب، إن لم يكن من التطابق والتوحد، بين الرائد العربى والمفكر الألمانى الذى أعلى من الإرادة والوجدان. وبدوى نفسه يعترف - فيما كتبه عن نفسه - بتأثير نيتشه القوى عليه. يقول عن نفسه: «فيلسوف مصرى ومؤرخ للفلسفة. فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر.... وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة.

وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين، والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه»[٢]

وقد ظهر تأثره بهيدجر فى كتابه «الزمان الوجودى» ١٩٤٥ وهو تأثير يحتاج إلى تفصيل. إلا أن مهمتناهنا هى دراسة أثر نيتشه فى بدوى. فالثورة والتمرد وزعزعة الأفكار السائدة وقلب القيم المتعارف عليها ـ التى تمثل دعوة نيتشه – وجدت صدى عند المفكر العربى. ومن هنا فالسؤال المحورى الذى نسعى لطرحه والإجابة عنه هو خصوصية نيتشه فى فكر بدوى وأهمية كتاب بدوى عن الفيلسوف الألمانى الذى أثر فى وعى جيل كامل من المثقفين العرب ممن وجدوا فى بدوى تجسيداً لأفكار نيتشه. أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تأثير بدوى الكبير يرجع إلى حماسته فى الكتابة عن نيتشه ويمكن أن نستشهد ببعض الآراء فى هذا المجال: يقول محمود أمين العالم: «إن الدكتور بدوى كان يمثل ذات يوم دعوة للخلاص لطائفة من المثقفين أثناء الحرب العالمية الثانية. وكنت واحداً من السائرين فى طريقه. كنا نلتهم كلماته كأنها الخبز المقدس ونعانى أفكاره معاناة حادة جادة... وأذكر أننى ذهبت إلى الجامعة أول ما ذهبت محملاً بالنموذج الأسطورى الذى بشر به نيتشه (الإنسان الأعلى).. ولهذا كان عبد الرحمن بدوى أول تجسيد أمام عينى لهذا لنموذج، كان تجسيداً لإرادة القوة، لأخلاق السادة، ولهذا الحبل المنصوب فوق الهاوية الذى يسير عليه الإنسان نحو الإنسان الأعلى».[٣]

ويدلى الشاعر المبدع محمد عفيفى مطر بشهادة «من مقصورة المتفرجين» يقول «لم يكن يعلم هذا المراهق الريفى أن لحظة من لحظات الزلزال الروحى قد ألقت بين يديه بكتاب قديم مهلهل سوف يعصف به ويفتح أمامه باب الفطام عن كل ما قرأ ووعى، ويرمى بين جوانحه بجمرة متوقدة يصدق عليها قول صاحبها «إحراق واحتراق... تلك كانت حياتى». كان الكتاب هو نيتشه لمؤلفه ـ وأستاذى فيما بعد ـ عبد الرحمن بدوى»[٤] ونجد نفس التأثير الذى مارسه بدوى على عدد كبير من المثقفين فى شهادة د. ماهر شفيق عن تأثير بدوى عليه فى مرحلة مبكرة من حياته فى قوله: كان كل كتاب جديد، مولفاً أو مترجماً، يقرؤه المرء لبدوى كشفاً جديداً

وتجربة تهز من الأعماق... كان عبد الرحمن بدوى هو الذى قدم إلى نداءات نيتشه النارية «عيشوا فى خطر. ابنوا مدنكم قرب بركان ڤيزوف. أرسلوا سفنكم إلى بحار مجهولة»،، «لهذا نظل - مع كل التحفظات، وهى تحفظات مهمة وأساسية - مدينين له إلى آخر لحظة فى حياتنا»(٥)

وقبل أن نواصل حديثنا نشير إلى ملاحظة هامة بخصوص الشهادات السابقة والتأثير القوى الذى مارسته أفكار بدوى عن نيتشه، وهو تأثير تم فى مرحلة مبكرة فى حياة هؤلاء، وسرعان ما تحول كثير منهم عن هذا الاتجاه إلى دراسات أكثر تعمقاً أو إلى التفرغ التام للإبداع الشعرى أو إلى مواقف فلسفية مضادة تماماً لهذا الاتجاه الوجودى النيتشوى الذى دعا إليه بدوى.

إن تأثير نيتشه فى تزايد مستمر وهو تأثير لم يظهر فى حياة الفيلسوف بل ظهر قوياً بعد وفاته. تنبأ نيتشه بأنه ستنشأ - فى يوم من الأيام - كراسى جامعية خاصة من أجل دراسة كتابه (زراد شت)، وهى نبوءة تحققت ضد جميع التوقعات. ففى أوائل القرن العشرين كان زرادشت - من دون ريب - المؤلف الأشهر فى ألمانيا، وكانت شعبيته وعدد طبعاته فى ازدياد متصل. هكذا كتب ستيبان أورويف فى مقدمة كتابه «على دروب زرادشت» فأفكار نيتشه - كما يرى - لم تمارس فحسب، ولا تزال، تأثيراً هائلاً فى الفكر البورجوازى النظرى بل تستخدم بصورة فعالة فى النضال الأيديولوجى من حيث هى نقيضة التصور التقدمى عن العالم المؤسس على المعرفة العلمية للقوانين الموضوعية لتطور الطبيعة والتاريخ والفكر البشرى.... ونظراً لأن النيتشوية ليست عقيدة رسمية، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة النقدية المستقلة التى تسمو فوق غرور النزعات النظرية والأيديولوجية والسياسية»(٦)

يستعرض أورويف فى الفصل الأول من كتابه: (الأسس النظرية للنيشوية)، بينما تشكل الفصول الثلاثة التالية محاولة لتتبع تأثير نيتشه على الصعيدين التاريخى والفلسفى داخل بعض التيارات الفلسفية فى ألمانيا منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا الحاضرة، حيث يتناول فى الفصل الثانى «من زرادشت إلى أسطورة القرن العشرين»: الفلسفة الأكاديمية للحياة عند دلتاى، ج سيمل وماكس شيلر،

والمصير والنفس والفكر لدى ازفلد شبنجلر ولودفيج كلاجيس، فلسفة نيتشه الفاشية: ألفريد باوملر، و ألفريد روزنبرج. ويعرض فى فقرات الفصل الثالث «عودة زرادشت الجديدة» لكل من: فيبر، وكارل لوفيت، وأوجين فينك. بينما يخصص الفصل الرابع «دروب الوجودية التى لا تقود إلى أى مكان لكل من: كارل ياسبرز ومارتن هيدجر، وا ف بولنوف. وهى شخصيات كتب بدوى عن كثير منها.[٧]

ويلاحظ سيتبان أورويف أن النيتشوية ـ من حيث هى تيار فلسفى ـ لايمثلها إلا فيلسوف واحد هو نيتشه نفسه، إذا إن تلامذته الأشهر فضّلوا أن يؤسسوا «مدراسهم الخاصة» كما أن أنصاره وشارحيه الكثيرين لم يضيفوا كلمة واحدة إلى فلسفته، لقد اكتفوا بتكييف تعاليمه مع أذواق المستهلكين المثقفين، شاقين بذلك له درباً نحو فكر الانتلجنسيا البرجوازية وروحها. فهل اكتفى بدوى – ومن قبله الكتاب العرب – بهذه المهمة، أم أنهم طوعوا أفكار نيتشه لخدمة قضاياهم واهتماماتهم، وهذا يقتضى منا الوقوف على صورة نيتشه فى الثقافة العربية قبل كتاب بدوى الصادر ١٩٣٩ وبعده، وما أضافه بدوى إلى هذه الاهتمامات.

يرجع الفضل إلى فرح أنطون فى تقديم فلسفة نيتشه إلى العربية عام ١٩٠٧ ـ حسب زعمه ـ يقول فى الجزء الثالث من مجلة (الجامعة)، السنة السادسة أبريل ١٩٠٨:

«قلنا فى الجزء الثانى الذى ظهر فى أول فبراير مانصه: «نظن أن اسم الفيلسوف نيتيش الألمانى لم يرد فى اللغة العربية قبل الصفحة التى لخصت فيها (الجامعة) شيئاً من فلسفته السنة الماضية»[٨] ويعرض لأساس فلسفة نيتشه الذى جاءت نلسفته ضد كل الجهود التى بذلها الفلاسفة فى أوروبا، يقول فرح أنطون: «بينما هذه العقول والنفوس الكبيرة آخذة فى بناء الهيئة الاجتماعية وهى تظن أنها بلغت منتهى العلم والفكر وأن لا جديد بعد مبادئها هذه وإذا بنيتيش يقوم عليها قومه شديدة ينشر عليها ردوده...» إن ما يحدث فى أوربا مشابه لما يحدث فى الشرق الذى يحتاج أبناؤه إلى مثل أفكار نيتشه «مازلنا نعتقد بما جهرنا به منذ سنتين يوم شرعنا لأول مرة فى تلخيص فلسفة نيتيش وهو أن مبادئ هذا الرجل تحتوى على

كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطّلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها.(٩)

وهو يريد بهذه المبادئ تلك المبادئ التى صب فيها نيتشه كل ما أعطى من قوة النفس وحماسها لتحبّب الحياة والنشاط والقوة إلى الناس، وخلْقُهم بهذه الصفات خلقاً جديداً أو سحق الانحطاط فى النفوس والهمم والأمم. كما أنها تحتوى على كثير من المبادئ التى لا نرى الآن موضعاً لها فى الشرق.. ويؤكد لنا أنطون خطته فى نقل فلسفة نيتشه وهى أن يلخص منها كل ما لايمس الأديان والعادات الحاضرة «لأن غرضنا هو استخراج لباب القوة والحماسة من كتبه والإعراض عما بقى»(١٠).

كتب فرح أنطون شعراً على غرار مبادئ نيتشه كما يتضح فى «القصيدة على الجبل: بين نيتيش وتولستوى»(١١) ويقوم بتعريب زاراتوسترا، وهو كما يقول أبلغ كتب الفيلسوف وأجملها «ويجعل منه أجمل أثر أدبى فى العالم» وإذا جعلنا مقارنة بينه وبين سائر أعمال البشر وجدناها جميعا دونه. وصواعقه تنقض نحو مستقبل لم يفطن إليه أحد بعد»(١٢) وتحت عنوان «مسائل ورسائل» نشرت المجلة رسالة نقولا معلوف التي يقول فيها: وددت لوأنكم تلخصون كل أقوال نيتيش (دون حذف شيء منها) وتعلقون عليها حواشى اعتراضاتكم وأفكاركم. وأن لا تخذفوا المبادئ الكثيرة التى لاترون لها موضعا فى الشرق، ولا يمكن العمل بها، بل تتحفون قُرّاءكم بها كلها، وردّت (الجامعة) موضّحة موقفها بقولها: «لقد قصدنا أن نحذف منها كل ما هو بحث دينى محض لأننا أبعد الناس عن البحث الدينى الذى لا فائدة منه. وأما المواضيع المتصلة بالمباحث الاجتماعية والفلسفية فإننا نبقيها كما هى»(١٣).

لم تتوقف الكتابات عن نيتشه منذ بدأت مجلة (الجامعة) التعريف بفلسفته والتعريب لكتابه (هكذا تلكم زرادشت)، إلا أن ما يلفت النظر إلى هذه الكتابات المختلفة هو تناولها لحياة نيتشه ومؤلفاته وجنونه والمرأة فى حياته والموضوع الذى يجذب الانتباه فى فلسفته هو الإنسان الأعلى (السوبرمان). الملاحظة الثانية أن معظم هذه الكتابات هى نقل لآراء مؤلفين فرنسيين أو تلخيص لمؤلفات أوروبية عن نيتشه، وذلك على الوجه التالى:

تناول إدوار منسى علاقة نتيشه بالموسيقار فجنر فى دراسة نشرت على حلقتين فى مجلة (الثقافة) بعنوان «بين نيتشه وفجنر»[١٤] وعلاقته بلوسالومى دراسة بنفس المجلة «امرأة فى حياة نيتشه» كذلك كتب فى (الهلال) بإمضاء أ. م «غرام الفيلسوف نيتشه»[١٥] وتناولت مجلة (المقتطف) عرض فلسفتة بالمجلد ٤٦ يناير ١٩١٥ «الفيلسوف نيتشه» دون توقيع[١٦] وعرض جيب جاماتى «جنون نيتش» بمجلة الهلال[١٧] وإبراهيم إبراهيم يوسف «أثر نيتشه» بالمقتطف[١٨] وترجم محمد فهمى (أغنية الليل) من (هكذا تلكم زرادشت) بالمقتطف[١٩] وكتب سلامة موسى «نيتشه وابن الإنسان» بالمقتطف الملجد ٣٤ فى ١٩٠٩[٢٠] وعرض أحمد أمين «السوبرمان أو الإنسان الكامل» فى حلقتين بمجلة (الثقافة) نقلا عن P.D.Ouspemk[٢١] كما كتب عبد الحميد سالم عدة دراسات حول نيتشه هى «لما قرأت الفيلسوف نيتشه للناقد الفرنسى إميل فاجيه على عدة أعداد بمجلة (العصور) أعوام ١٩٢٨، ١٩٢٩[٢٢] كما عرض «فلسفة نيتش عن هنرى ليختبنبرجيه» الأستاذ بالسوربون (العصور) أبريل ١٩٢٩[٢٣] إلا أن الجدل الهام حول فلسفة نيتشه وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ «هكذا تكلم زرادشت» حيث اندفع الناقد الدكتور إسماعيل أدهم لمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله لأفكار الفيلسوف الألمانى.

ويبرر المترجم والناقد عملهما بالرغبة فى نهضة الشرق، لقد استجاب فليكس فارس لرأى من أشاروا عليه بالترجمة «لتسديد عزم الشبيبة فى هذه المرحلة التى يتوقف على نهضتنا فيها مستقبلنا واستعادة أمجاد تاريخنا»[٢٤] دعنا نتتبع دوافعه إلى ترجمة الكتاب: «إن ما دعانا وأصحابنا المشار إليهم إلى تقرير ترجمة زرادشت هو أننا نظرنا إلى فلسفته من الوجهة الملامسة للمبادئ الدينية والأخلاقية التى تتجه إلى إحياء حضارتنا القديمة على أساسها، وقد رأينا أن هذا المؤلف الفريد فى نوعه ليس من الكتب التى تُنقل إلى بياننا لما لها من قيمة فلسفية وأدبية فحسب، بل هو من الكتب التى يجدر بالناشئة العربية درسها كما يدرسها طلاب الجامعات فى كل

قطر أوربى.. (فقد) اشتمل من المبادئ على ما كان ولا يزال محور الخلاف المستحكم بين ذهنيته وذهنية الشرق العربى بوجه خاص»[٢٥] ويشير فارس إلى القضايا موضع الخلاف منحازا إلى الشرق والدين ويتناول الناقد ليس أفكار نيتشه فحسب بل فهم المترجم وتأويله لها.

فإذا كان نيتشه يريد خلق الإنسان المتفوق جباراً كشمشون، وشاعراً كداود، وحكيماً كسليمان، فهو يكلف الطبيعة ما لا قبل لهابه. فإن فارس يرى أن فى الحياة مسالك خطتها الإرادة. الكلية وليس للإرادة الجزئية أن تتناولها بتحوير، فمصاعد الرقى للأرواح منتصبة من كل مسلك فى عالم الظاهر نحو العالم الخفى، وما خصت العناية أقوياء الجسوم بالارتقاء».[٢٦] ويفرق بين نوعين للوصول إلى الرجل المتفوق طريق العلماء فى الغرب، وطريق الدين فى الشرق. أما نحن، أبناء هذا الشرق الذي انبثق الحق فيه انصباباً من الداخل بالإلهام لا تلمساً من الخارج، فلنا المسلك المفتوح منفرجاً أمامنا للإعلاء والخروج إلى النور بعد هذا الليل الطويل إذا نحن أخذنا بروح ما أوحاه الحق إلينا. لا بترقية الزراعة والصناعة ولا بنشر التعليم والتهذيب ولا بجعل البلاد جنةً ثراءً وتنظيماً، تنشأ الأمة ويخلق الشعب الحر السعيد»[٢٧]

إن فارس يقدر نيتشه تقديرا عالياً ويرفض - فى نفس الوقت - موقفه من الدين ويريد أن يفسره تفسيراً يقربه من الدين. يقول: «إننا لم نر كفراً أقرب إلى الإيمان من كفر هذا المفكر الجبار الثائر الذى ينادى بموت الآلهة، ثم يراه متجليا أمامه فى كل نفس تخفق بين جوانح الإنسان من نسمته الخالدة».[٢٨] ويعطينا تأويلاً لبعض نصوص نيتشه على لسان زرادشت تجعله أقرب إلى الإيمان، خاصة الفصل الذى عنوانه «بين غادتين فى الصحراء» مما دفع إسماعيل أدهم إلى نقد ما قدمه فارس، الذى يعده من أعلام البيان فى الشرق العربى عرفته لغة الضاد ذائداً عن حياضها أمام تيار العجمة الدخيل، وعرفه الشرق العربى رسولاً يرفع رسالة غيبيات الشرق إلى أمام يقينيات أوربا الجارفة.

يرى أدهم أن أفكار المترجم كانت تتسرب إلى تفكير نتيشه فتختلط به أو تجعل

كلامه ينحرف بعض الانحراف ويعطى أمثلة لذلك بفصل «بين غادتين فى الصحراء». يرى فارس أن «أسد الصحراء» رمز للنبى، رمز لانبعاث الفضائل العليا وتحررها على الجحود والتضعضع فى الحياة» بينما هو عند أدهم رمز للعقل الإنسانى الطموح إلى نيل حريته وبسط سيطرته على حياته؛ أما الصحراء فيفهمها على أنها الحياة المتحررة. أما صرخة الأسد أمام غادات الصحراء فهى صرخة الإرادة فى الإنسان الطموح لنيل حريته، وغادتا الصحراء، هنا هما فضائل الحياة.[٢٩] وبينما يرى المترجم أن نيتشه يكلف الطبيعة مالا قبل لها به ويطمح إلى إيجاد جبابرة لا يصلحون لشيء فى المجتمع لأن الحيوية لا تنصرف من مختلف نوافذها الجسمية فى أن واحد دون أن تقبض على صاحبها لتوقفه فى سلم الارتقاء على مرتبة معلقة بين الاعتلاء والانحطاط، يرى أدهم فى نقده أن هذا الاعتراض لا يصح على نيتشه ذلك أنه يقيم فكرته فى مجيء السوبر مان من ازدياد القوى الحيوية عن طريق ترك المجال للتنازع للبقاء فيبقى القوى الأصلح.[٣٠]

وعن فكرة فارس «أن الدين الذى يهاجمه نيتشه إنما هو صورة لأصل شوهها الغرب، وهى فكرة متكررة عنده، يرى إسماعيل أدهم أنها فكرة خاطئة. فالغرب لم يشوه الدين الذى أخذه من الشرق، وإنما كل ما فعله أنه جعله يتكافأ مع طبيعته الحيوية الإنسانية فأصبغ عليه صوراً ليست منه، ولكنها من طبيعته، فكان من ذلك صورة الدين تغاير الصورة التى هى عليها فى الشرق. فالغرب كيّف الدين على حسب طبيعته حتى يقبله، وهذا التكيف هو - فى الواقع - خلع للثوب الغيبى عن الأديان وجعله إنسانياً. ومن هنا فهو يرى أن نيتشه لم يفعل أكثر مما استلزمته عقليته الآرية وعقله الإنسانى المتحرر من تقاليد الماضى، وهو لم يحاول أن يجعل الإنسان يفلت من حدود إنسانيته بل عمل على أن يرد الإنسان لحقيقته فى عالم الطبيعة بعد أن حاولت الأديان أن تفلته من حدود الطبيعة وتجعله خاضعاً لما وراء الطبيعة حتى أصبح الإنسان حيواناً ميتا فيزيقياً».[٣١]

إن وقوف فارس عند الدين باعتباره المرجعية لفهم أفكار نتيشه وتأويلها ليفيد منها أبناء الشرق هو أحد الوجوه فى القضية والوجه الآخر، هو قبول أدهم بالعلم أو

بنظرية التطور التى هى سبيل الرقى الإنسانى، ومن هنا فهو يحدد الاختلاف بينهما فى قوله: «صديقى المترجم رجل غيبى وأنا رجل ضد الغيبيات على خط مستقيم... والناحية الغيبية عند صديقى هى التى جعلته ينكر التطور كحقيقة بيولوجية». إن فليكس فارس لم يقف على حقيقة البحوث التطورية الحديثة..وهو ينكر التطور كحقيقة علمية، وهنا موضع الافتراق بيننا».[٣٢]

وقبل هذه المعركة النقدية بخمسة عشر عاماً قدم العقاد عدة دراسات يقارن فيها بين نيتشه والمتنبى، فقد نشر فى (البلاغ) فى ٣١ ديسمبر ١٩٢٣ مقالاً بعنوان «فلسفة المتنبى» أوضح فيها أن للمتنبى مذهباً خاصاً فى الحياة ويعطينا أمثله عديدة من أشعاره توضح هذا المذهب ويختتم مقالته بأن من يطالع هذه الأمثلة لا يسعه إلا أن يذكر نظائرها من فلسفة فردريك نيتشه نبى القوة فى العصر الحديث، وأن يميل إلى المقابلة بين هذه الآراء المتماثلة فى مذهب الشاعر العربى ومذهب المفكر الألمانى»،[٣٣] ويخصص مقالة ثانية عن فلسفة المتنبى وفلسفة نيتشه» (البلاغ ٧ يناير ١٩٢٤) يؤكد فيها أن آراء شاعرنا وآراء المفكر الألمانى تتفق فى مسائل كثيرة اتفاقاً توأمياً لا نعلم أعجب منه اتفاقاً بين نابغين مفكرين ينتمى كل منهما إلى قوم وعصر وحضارة ولغة غير التى ينتمى إليها الآخر.

يعتقد العقاد أن المتنبى سبق نيتشه إلى أخص آرائه، أخلاق السادة وأخلاق العبيد، ويستشهد ببيت المتنبى القائل:

العبدُ ليس لحُرٍ صالحٍ بأخٍ   لو انه فى ثيابِ الحرّ مولودُ

ومن قبيل ذلك، ولكن أظهر منه للتقسيم، هذا البيت.

وما فى سَطوةِ الأرباب عيبٌ   وما فى ذلةِ العبدان عارُ

والمتنبى كصاحبه يأنف من المساواة ويأبى أن يقف دون النهايات من الفضائل والمراتب، فنيتشه يعد المساواة ظلماً ويرى العدل أن تختلف الأقدار بين الناس ويفرض على الإنسان أن يفوق نفسه ويتخطى أفقها إلى أفق أعلى منه على الدوام. والمتنبى يحتقر أن يرضى بالحظ الجليل إذا ساواه فيه من هو دونه ويأبى الصيد الشهى إذا تلاقت عليه كرام الطير وبغاثها. وينتهى العقاد إلى أنهما (نيتشه

والمتبنى) مبدعان لا تابعان فى الأخلاق والأقدار.[٣٤]

ويشير العقاد فى دراسة ثالثة بعنوان «فلسفة المتنتبى بين نيتشه وداروين» أن المتنبى وفق بين نيتشه وداروين فى تعليل بواعث الأخلاق ومصادر الفضائل. لأنه ألف بين إيثار الحياة وإيثار السيادة فى وسط الطريق، وأبطل التناقض وأزال الخلاف لأنه قال لنا إن كل إنسان إنما يحب حياته هو، لا كل حياة ولا أى حياة... إن مدار التوفيق المتبَنَّى بين رأيَىْ داروين ونيتشه مداره على أن بعض الحياة شر من بعض الموت وأن الجرىء المخاطر يحب حياته حين يوجهها إلى وجهتها من اقتحام المصاعب وملاقاة الخطوب[٣٥]

وبعد هذا العرض السريع لما كتب أو بعض ما كتب، عن نيتشه فى العربية يتضح لنا أن عمل بدوى الأول عن نيتشه جاء بعد كتابات متعددة عن الفيلسوف الألمانى، ومن هنا فالسؤال الذى يهمنا فى هذه الدراسة هو: ما السبب فى كون دراسة بدوى عن نيتشه أثرت كل هذا التأثير الذى ألمحنا إليه من شهادات المثقفين العرب الذين تسرب إليهم حماس بدوى لأفكار نيتشه؟.

هناك بعض الملاحظات المبدئية على الكتابات السابقة توضح الاختلاف بينها وبين ماقدمه بدوى، سواء فى موضوع الاهتمام وطريقة التناول:

الملاحظة الأولى: يغلب على الكتابات السابقة على عمل بدوى التناول الأدبى، حيث مثل كتاب «هكذا تكلم زرادشت» الاهتمام الأساسى لدى معظم من كتب عن نتيشه أو ترجم بعض مقاطع الكتاب، وهذا الاهتمام أدى بمعظم من كتب عن نيتشه الوقوف عند أحداث حياته وعلاقاته بمعاصرية. وتناول أفكاره شعراً أو استدعاء أشعار تتفق مع هذه الأفكار[٣٦]

والملاحظة الثانية: والهامة، هى محاولة رد نيتشه إلى حظيرة الدين وتفسير إلحاده بإيمان عميق مستتر، وهى محاولة نجد نظيرها فى تاريخ الفلسفة حين تناول كارل ياسبرز، الفيلسوف الوجودى المؤمن، أفكار نيتشه بما يقربه من المسيحية[٣٧] وهذا ما حاوله كل من فليكس فارس فى تمهيده لترجمة (هكذا تكلم زرادشت) وحاوله من بعد بولس سلامة فى الفصل الذى عقده عن نيتشه فى كتابه «الصراع فى

الوجود»[٣٨]

والملاحظة الثالثة: أن تقديم نيتشه إلى العربية كان يهدف إلى بيان دور نيتشه في تجديد الأفكار ودعوته للرقي والتقدم ورفض القديم، ومن هنا أكد كل من فرح أنطون وفليكس فارس وإسماعيل أدهم على أهمية أفكار نيتشه في رقى العقول ونهضة الشرق. أراد بدوى بتقديم نيتشه إلى العربية أن يقدم لنا خلاصة الفكر الأوروبى، وقد اختار من موضوعات هذا الفكر ما يمثله أحسن تمثيل ويعبر عن سموه أصدق تعبير من الفلاسفة. ومن هؤلاء لم يختر بدوى إلا أقدرهم على الإلهام وعلى إثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأعظمهم أثراً فى تطور أوروبا الروحى وأشدهم عناية بمشاكل الإنسانية الحقيقية، وأحرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حراً يبدد ما قدس من الأوهام. ومن هؤلاء اختار صورة نيتشه وهى كما يقول: «صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة، وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة» وإذا سألنا: لماذا سعى بدوى إلى تقديم هذه الصورة؟:

يريد بدوى أن يعرض على أبناء هذا الجيل - عن طريق هذه السلسلة - العقل الأوروبى وهو يناضل ويجاهد فى سبيل إيجاد نظرة فى الحياة وفى الوجود. من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية، وصورة جليلة سامية من صور الحضارة «نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويفكر ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة»[٣٩]. والحقيقة أن بدوى لا يهدف أن يؤمن أبناء هذا الجيل بمذاهب هذا الفكر، ولا يطلب منهم أن يسيروا فى الاتجاه الذى سار فيه، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته. فلا يعنيه من أمر هذا الإيمان شىء، إنما الذى يعنيه حقاً هو أن يحملهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبى ويتأملوا فى المشاكل التى أثار، والحلول التى قدم، كى يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير، دافعاً ومادة وأداة من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التى باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة. يهدف بدوى - إذن - إلى ثورة روحية تعم أبناء هذا الوطن. وهذا موقف سياسى وليس علمياً يؤكد حقيقة انتماء بدوى إلى حزب

(مصر الفتاة) وقصائده الوطنية التى نشرها بمجلة الحزب وكتاباته السياسية التى تعبر عن موقفه السياسى، يأتى كتاب نيتشه فى هذا السياق وهو يهدف إلى التمهيد لإيجاد النظرة الجديدة التى على أبناء هذا الجيل أن يصلوا إليها.

إن الغاية التى يتغياها بدوى فى تصديره لكتاب نيتشه هى التأكيد على ضرورة الثورة الروحية. فليس من شك فى أن هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم، وما اصطلح عليه حتى الآن من أوضاع؛ فى أشد الحاجة إلى أن يطرح مكانها نظرة أخرى، كلها خصب، وكلها قوة، وكلها حياة: وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء وشعور حى نابض بالنزوع إلى تطور روحى هائل تصاعد فيه قواه، مندفعة متوترة، حادة متوثبة، خالقة تبدع فى كل طور من أطوار هذا التصاعد صوراً للوجود خصبة سامية وقيما للحياة جليلة عالية: فى الإيمان بها الإيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفى تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز[٤٠]. ويحدد لنا خصائص هذه النظرة «فلابد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلةً جهدها فى التوفيق بين متناقضاتها. وفى حل ما تستطيع من مشكلاته حاسبةً حسابها لكل ما يعج به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث... فلكى نضمن - إذن - لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكى تكون لها قيمة - حقاً - فى السمو بالحياة والارتفاع بدرجة الوجود، لامناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بكل ما فيه من إشكال ومن تعقيد[٤١].

إذا توقفنا أمام تصدير بدوى – وهو تصدير ذو دلالة – لظهرت لنا دلالة اختيار نيتشه، فمن سلسلة الفلاسفة فى خلاصة الفكر الأوروبى، وهى دلالة سياسية أيديولوجية، تهدف إلى ما يسميه بدوى: القيام بثورة روحية اقتضتها ظروف الحرب، فإذا كانت الحرب الماضية (العالمية الأولى) قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كى يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. وبدوى ليس بعيدا عن الأحداث السياسية، فهو مسئول العلاقات الخارجية بحزب (مصر الفتاة). يستشعر خطر الحرب القادمة ويكتب عنها ويراها تكشف

عورات المذاهب السياسية المختلفة المخالفة. وهنا يكون التعرف على الفكر الأوروبى هادياً لأبناء هذا الجيل فى البحث عن الحلول، ومن أعلام هذا الفكر يكون نيتشه. وإذا تساءلنا لماذا نيتشه بالتحديد؟ قد يخطر على الذهن تشابه فى التكوين الفكرى بين المفكر العربى والفيلسوف الألمانى. وإذا كان ذلك كذلك فما هى أوجه التشابه بينهما؟ وما هى مكانة نيتشه فى فكر بدوى؟ علينا أن نشير- قبل تحليل ما بينهما من تشابه انطلاقاً من كتاب بدوى عن نيتشه - إلى ضرورة أن نميز بين عرض بدوى المبكر للفيلسوف الألمانى فى كتابه الأول، وبين الإشارات التى ذكرها عنه فى كتاباته التالية وهى إشارات قليلة موجزة ولكنها ذات توجه أساسى فى تكوين بدوى الفلسفى تختلف تماماً فى توجهها عما فى كتابه الأول؛ الذى نعده أقرب إلى الثقافة السياسية التى يتبناها ويدعو إليها بدوى. وإن كان لا يخلو - كما سنرى - من بعض الأفكار الفلسفية التى شغل بها المفكر العربى فى فترة إبداعه الأولى.

يستهل بدوى كتابه بقصيدة نيتشه التى تعبر عن دورة التطور؛ دقات الساعة الاثنتا عشرة؛ وأى شىء أقدر من الساعة على التعبير عن الحياة والكشف عن نسيجها العضوى الحى؟ ذلك لأنها رمز الزمان ومقياسه. إن الزمان موضوع اهتمام بدوى الأساسى، هو السطور الأولى التى يفتتح بها كتابه عن نيتشه «فيلسوف الحياة» فليس فى وسع المرء أن يصف حياة الفرد وصفاً دقيقاً، إلا إذا استعان بالزمان فى وصفه، فصور هذه الحياة على شكل تطور، له أدواره ولكل دور طابعه ورسمه»[٤٢]. يصف بدوى حياة نيتشه من خلال الزمان، ونيتشه ممن يجمعون بين حياتهم وفكرهم فى نسيج واحد. الذين يحيون أفكارهم قبل أن تنتجها عقولهم وقبل أن يعرضوها على الناس.

وإذا كانت الساعة فى دقتها الأولى تدعونا إلى دراسة نيتشه «الإنسان». فإن وصف بدوى له يستحق التحليل، ففى كثير من فقرات الكتاب التى يعرض فيها بدوى أفكار وأقوال نيتشه يتوقف منبهاً أن نتيشه - وهو يكتب هذا الكلام - لم يكن يصف غير نفسه، ويستوحى غير طبيعته أو يقول ما أصدق هذا الكلام بالنسبة لنيتشه[٤٣]. وأشعر - وقد يوافقنى القارئ فى ذلك - أن كثيراً من هذه العبارات تصدق بنفس

القدر على بدوى نفسه. يقول وهو يتحدث عن نوعين من الوحدة تفرق بينهما اللغة الألمانية: الوحدة المؤلمة التى يجد المرء فيها نفسه، والاعتزال الاختيارى، وهو الانسحاب الإرادى إلى دائرة وجوده، وفيه يشعر المرء بنفسه وذاته شعوراً قوياً. «والنوع الثانى هو الانسحاب الإرادى، هو وحده الذى نعنيه - هنا - حين نتحدث عن الوحدة عند المفكرين وأصحاب الفن. فهو وحده الشرط الجوهرى لكل إنتاج وكل خلق فكرى أو فنى»[٤٤]. لن نتسرع لنعقب بأن بدوى هنا وهو يصف نتيشه وكبار المفكرين إنما يصف نفسه ويفسر لنا غربته أو انسحابه الاختيارى، بل علينا أن نواصل وصفه للوحدة عند نيتشه. وهو يفعل ذلك باستخدام كلمات نيتشه فى أحد خطاباته الذى يقول فيه:

أشعر بأنه قضى علىَّ بالوحدة حتى أصبحت حصنى الحصين. وليس لى فى هذا الآن أى اختيار. وإن مايدعونى إلى الاستمرار فى الحياة من واجب ضخم سامٍ لا مثيل له، يدعونى أيضاً إلى تجنب الناس وعدم التعلق بشخص ما من الأشخاص.»[٤٥] سوف نتخذ من تعليق بدوى على نتيشه تعليقاً عليهما معاً، يقول بدوى: «ليتخذ من الوحدة وعدم إقبال الناس عليه وحبهم له دليلاً على سموه، ومجالاً للزهو والكبرياء.»[٤٦]

يشعر نيتشه بذاته (وهذا ما ينطبق على بدوى نفسه) شعوراً مفرطاً قوياً، ويعتد بنفسه اعتداد كبيراً، حتى أصبح يعتقد أنه قادر على التأثير فى العالم كله تأثيراً كبيراً حاسماً».[٤٧] إن الطابع الرئيسى السائد فى طبيعة نيتشه - والتى يلخصها أحسن تلخيص – هو الامتياز الخارق، الممتلئ شعوراً بذاته، المتفانى فى الإخلاص لرسالته»، امتياز يجعل من حياته حياة غريبة شاذة لا يكد تاريخ الإنسان الروحى أن يجد لها مثيلاً ولا قريناً؛ ومن وجوده مأساة هائلة رائعة... وبطلها شخص مفرد احتملها كلها وحده، وكانت الوحدة وطنه وقصره الشامخ المخيف؟وامتلاء يحمله على الاستقلال المطلق، والجرأة التى تكاد تبلغ حد الوقاحة، وفرض الإرادة والشخصية فرضاً يشعر الناس بإزائها شعورهم وهم فى جوار بناء ضخم يتحدى السماء، فيبتعدون عنه خائفين من أن ينقض عليهم، ويحيا هو فريداً ليس بجواره إنسان».[٤٨]

النتيجة الثانية التى نريد أن نصل إليها- والتى تفصح عنها الفقرات السابقة، من وجهة نظرنا - هى التشابه بن نظرة نيتشه لنفسه وبين نظرة بدوى لذاته: الوحدة، العزلة، الابتعاد عن الناس، والنظرة الدونية لهم، والإحساس بالواجب والمهمة والغاية التى وجد كل منهما من أجلها. ظهرت لدى بدوى فى انتمائه السياسي لمصر الفتاة. والسؤال: كيف لمفكر يشعر بهذا الامتياز الخارق أن يقوم بعمل سياسى، والعمل السياسى بطبيعته ومن أول لوزامه التعامل مع الجماهير؟ هل هذه النظرة للذات هى التى غيرت قليلاً من أسلوب وطريقة إنجاز بدوى لمهمته وهى إحداث ثورة روحية بين أبناء هذا الجيل وتحويلها من العمل السياسى إلى العمل الفلسفى؟ إن ما سعى إليه بدوى فى السنوات الخمس التالية هو إنجاز مشروع فلسفى وضع الأسس الأولى له فى بداية الأربعينيات وسعى بعد ذلك لتطويره.

علينا إذن أن نعرض لموقف بدوى من نيتشه، ليس من خلال «خلاصة الفكر الأوروبى» باعتباره صورة حية نابضة قلقة متوترة تساعدنا فى إبداع نظرة للحياة والوجود - بصفة عامة - بهدف إحداث ثورة روحية بين أبناء هذا الجيل، بل من أجل إبداع نظرة فلسفية متعمقة أطلق عليها بدوى اسم «الزمان الوجودى». وكان نيتشه - فى هذه النظرة - خطوة فلسفية ممهدة لما يذهب إليه بدوى.

فى رسالته للماجستير - التى نوقشت فى نوفمبر ١٩٤١ - يحلل بدوى مشكلة الموت وينكر على المسيحية إدراك الموت إدراكاً حقيقياً ، ذلك أن نظرتها للموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، ولكى تكون النظرة للموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة؛ خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان، نعني نيتشه وزمل. فقد قال نيتشه: «حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة».[٤٩] إن نيتشه هنا يمثل خطوة فى تفكير بدوى فى مشكلة الموت.

ونفس الأمر نجده فى رسالة بدوى للدكتوراة عن (الزمان الوجودى) - وهو ما يمثل بالنسبه له إنجازه الفلسفى - ففى القسم الثانى من كتابه يتناول بدوى الوجود الناقص مؤكداً «لا وجود إلا بالزمان، والزمان سر التناهى، فكل وجود لفناء».

فالوجود نوعان: فيزيائى وذاتى؛ الثانى وجود الذات المفردة، والأول كل ما عدا الذات، سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء. فالوجود الذاتى وجود مستقل بنفسه فى عزلة تامة - من حيث الطبيعة - عن كل وجود للغير. ويرى أن الفكر الحديث صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثانى؛ صراع بلغ أوجه فى المثالية الألمانية التى كاد أن يتم على يديها هذا التحرر. ولكنها ـ بدلاً من توكيد الذات الفردية ـ استبدلت بها ذاتاً كلية مطلقة كما عند هيجل، وساركيركجورد خطوة أخرى فى هذا السبيل، ولكن نحو توكيد الذات الفردية وتلاه نيتشه - وهو ما يهمنا - فتقدم فى طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر. ولكنهما لم ينتهيا - فى الواقع - إلى تأكيد الذات المفردة بالمعنى الوجودى الخالص، نظراً لتأثر كليهما بنزعات غير وجودية. فالأول سادت تفكيره نزعة دينية مما جعل نظرته مشوبة بصبغة تقويمية ظاهرة منذ البداية. وطابع التقويم هذا نجده كذلك عند نيتشه وبشكل أكثر صراحة ووضوحاً. فإنه حينما يتحدث عن الذات المفردة، إنما يفكر دائماً فى الإنسان الأعلى، ولذا غلب عليه هذا التفكير، فلم يظفر، أو لم يأتنا، بنظرة فى وجود الذات المفردة من حيث طبيعتها فى الوجود، لا من حيث ما يجب أن تفعله لتبلغ كمالها وتحقق علاءها بذاتها فوق بقية الذوات الأخرى. فضلاً عن هذا فإن كليهما لم يُقم مذهباً واضح المعالم على أساس وجود الذات المفردة»(٥٠) وهو ماسعى إليه بدوى فى عمله هذا.

يمثل نيتشه ـ إذن ـ خطوة فى اتجاه بدوى الفلسفى، يضع الأساس ويكمل بدوى البناء. هنا تختلف لغة بدوى التحليلية النقدية عن لغته فى كتابه عن نيتشه التى يختلط فيها الأدب بالفلسفة حتى نظنه شاعراً يهيم حماساً بموضوعه

يقدم لنا بدوى فى هذا القسم من كتابه «الزمان الوجودى» لوحة مقولات جديدة؛ مقولات العاطفة ومقولات الإرادة، ومنها (الخطر) فالمقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة: الخطر بوصفه صفة للوجود، والمخاطرة بوصفها فعلاً لمن يتعلق بهذه الصفة. وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك فجعل الإرادة فى أصلها إرادة الخطر؛ وعنده أن الحياة ـ بوجه عام ـ معناها الوجود فى خطر... ولا يقتصر نيتشه على توكيد ضرورة الخطر بالنسبة للإرادة وحدها. بل وأيضاً بالنسبة إلى المعرفة.(٥١)

وينطلق بدوى من نيتشه إلى تحليل مقولة الخطر تحليلاً وجودياً فى إطار مذهبه الفلسفى الوجودى.

لعلنا الآن ميزنا بين عاملين أساسيين فى تعامل بدوى مع نيتشه. الأول هو نيتشه الفيلسوف المفكر الداعية صاحب الرسالة التى تبشر بالإنسان المتفوق الممتاز الذى وجد فيه بدوى تعبيراً عن ذاته فى كتابه عن «نيتشه». والثانى هو تعامل بدوى مع أفكار نيتشه من أجل صياغة مذهبه الوجودى الذى ظهر فى «الزمان الوجودى». والذى توقف اهتمامه به فى كتابه «دراسات فى الفلسفة الوجودية» الذى يقدم فيه بدوى خلاصة مذهبه الوجودى، والذى لم يخصص فيه دراسة عن فيلسوفه الذى أصدر عنه أول كتبه. معنى ذلك - بالنسبة لنا - أن هناك مجالين أراد من خلالهما بدوى تحقيق ذاته وتأكيد امتيازه: **الأول** هو الدعوة السياسية **والثانى** هو الفكر وتأسيس المذهب الفلسفى. وكان نيتشه فى كلا المجالين هو نقطة الانطلاق. ويتجلى توجه بدوى الفلسفى، والذى لا يظهر الا عرضاً فى كتابات بدوى، وهى - بلغة ما بعد الحداثة - المسكوت عنه فى خطاب بدوى الفلسفى.

يستشهد بدوى (فى كتابه شوبنهور) بآراء نيتشه وهو يتحدث عن سمو المفكر العقلى؛ فالمفكر الذى يكرس نفسه للإلهام الفكرى الفلسفى لا يبقى مجالاً فيها لأى إلهام سياسى، فخليق به - إذن - أن يدع السياسة والحزبية. ويبين دور كل من المفكر تجاه الدولة والدولة تجاه المفكر - ومع هذا وقبله - على المفكر ألايتردد لحظة واحدة فى أن يأخذ مكانه وسط الصفوف فى الجبهة حين يرى وطنه فى خطر حقيقى: فهذا واجب أولى لا صلة له بالسياسة. وعلى الدولة أن تدع المفكر وشأنه. ففى اهتمام الدولة بالفلسفة خطر على الفلسفة مابعده خطر. وما يسمى «حماية الدولة للفلسفة» هو فى الواقع حكم عليها بالإعدام: لأن الفيلسوف سيصير - حينئذ - عبداً من عبيد الدولة يأتمر بأمرها ويفكر لحسابها وعلى النحو الذى تهواه فيجعل الدولة فوق الحق، أى يقضى على كل فلسفة. فالدولة مصدر ثبات، وأبغض شىء بالنسبة لها التغير والصيرورة، فستكون إذن عدوة عنيدة لكل جدة فى الفكر، أى أنها ستكون خصماً لطبيعة الفلسفة نفسها وجوهرها الحقيقى.(٥٢)

يفسر لنا بدوى ذلك على ضوء فلسفة نيتشه، فالدولة لا تحمى من الفلسفة إلا قليلة الخطر، المسالمة، أى أنها لا تحمى إلا أحطها وأدناها وأجدرها بأن لا تسمى باسم الفلسفة، لأن الفلسفة الحقة هى الفلسفة الخطرة، هى تلك التى «تؤذى» وتجرح، ومعنى هذا أنها تحمى الفلسفة الوضيعة وتعمل على القضاء على الفلسفة الممتازة. وهذا أشد خطر يمكن أن تتعرض له. والسبب فى ذلك كما يرى بدوى أن الدولة لا يمكن أن تعيش إلا على طائفة من المبادئ السهلة العامة الشعبية، ولاتسمح بالخروج عليها أو تعمقها والبحث فيما وراءها. ويستشهد بقول نيتشه: «إن الفيلسوف الذى يرضى لنفسه أن يكون فيلسوف الدولة يجب أن يرضى لنفسه أيضاً أن ينظر إليه باعتباره أنه أنكر على نفسه (حق البحث) فى الحقيقه كلها، وبكل ما تحتوى عليه من أسرار. كما أن الدولة إذا جعلت لنفسها (فلسفة رسمية) فسيكون لها وحدها الحق فى اختيارها، أى أن الدولة ستضع نفسها موضع الحاكم الذى يستطيع أن يميز بين الفلسفة الجيدة والفلسفة الرديئة. ومتى كانت الدولة قادرة على شىء من هذا! إنها لا يمكن أن تختار، حتى لو سلمنا بأن فى مقدورها التمييز، إلا تلك التى تلائمها وتتفق مع الأغراض التى تتوخاها، سواء أكانت هى الجيدة أم كانت الرديئة، فلا يعنيها من هذا شىء»(٥٣).

إن هذا الفهم لقضية السلطة، وهى مشكلة فلسفية، ازداد الاهتمام به حالياً، خاصة لدى ميشيل فوكو، شغلت تفكير فيلسوفنا منذ فترة مبكرة من حياته، وتناولها فى كتابة عن شوبنهور الصادر عام ١٩٤٢ انطلاقاً من رؤية نيتشه للعلاقة بين الفيلسوف والدولة. ولعل قضية استقلال المفكر عن الدولة – وهى مسألة صعبة بحيث إن أشد المفكرين معارضة للدولة انطووْا تحت سيطرتها بشكل أو بآخر– أقول ربما كانت هذه القضية وعدم حسمها هى السبب الرئيسى فى غربة ووحدة وعزلة مفكرنا الكبير. الذى علينا أن نذكره بما كتبه «إن المفكر يجب إلا يتردد لحظة واحدة فى أن يأخذ مكانه وسط الصفوف فى الجبهة، حين يرى وطنه فى خطر حقيقى: فهذا واجب أولى لا صلة له بالسياسة»(٥٤)

الهوامش والملاحظات:

١- راجع دراستنا (قراءة في كتابات بدوي السياسية)، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد ١٠٠

٢- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ مادة (بدوي)

٣- محمود أمين العالم: الدكتور عبد الرحمن بدوي هل يسير في طريق مسدود، في كتاب الإنسان موقف، دار قضايا فكرية، القاهرة ١٩١ ص ١٢٤

٤- محمد عفيفي مطر: ابن رشد: شهادة من مقصورة المتفرجين، مجلة (ألف) العدد ١٦ عام ١٩٩٦ ص ١٦٣

٥- د. ماهر شفيق فريد: عبد الرحمن بدوي؟ دراساته في الآداب الغربية. الكتاب التذكاري عن بدوي الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة - ١٩٩٧م

٦- ستيبان أورويف: على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٨٣

٧- راجع الدكتور عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. مواد: ديلتاي - ماكس شيلر - ازفلد شبنجلر - ألفريد باوملر - فيبر - أوجين فينك - كارل ياسبرز - مارتين هيدجر. وكذلك كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. واشبنجلر، دار النهضة العربية، القاهرة

٨- فرح أنطون: الفيلسوف نيتيش وفلسفته، مجلة (الجامعة) الجزء الثالث، السنة السادسة أبريل ١٩٠٨ ص ٥٧

٩- المصدر السابق ص ٤٢

١٠- المصدر السابق ص ٤٣

١١- فرح أنطون: القصيدة على الجبل. مجلة (الجامعة) ص ٢١٢ - ٢١٨

١٢- المصدر السابق ص ١٠٢

١٣- المصدر نفسه ص ١١٥- ١١٦

١٤- إدوار منسي: بين فاجنر ونيتشه، (الثقافة) العددان ٦٥٤ - ٦٥٥، ص ٦ - ١١، ١٦ - ١٨ وهي نقل لما كتبه H.A.Reybun: (نيتشه... قصة الفيلسوف الإنساني)

١٥- إدوار منسي: امرأة في حياة نيتشه، (الثقافة): العدد ٦٦٥ ص ٢٦- ٢٨ و(الهلال) المجلد ٤٥ عام ١٩٣٧ ص ٨٨٥- ٨٨٨

١٦- دون توقيع (المقتطف): الفيلسوف نيتشه، (المقتطف) المجلد ٤٦ عام ١٩١٥ ص ٢٨- ٣٠

١٧- جيب جاماتي: جنون نيتيش، مجلة (الهلال) العدد ص ١٣٢١- ١٣٢٤

١٨- إبراهيم إبراهيم يوسف: (أثر نيتشه في العصر الحاضر)، (المقتطف) المجلد ٩٠ مايو ١٩٣٧ ص ٥٨٥ - ٥٩٠

١٩- محمد فهمي (مترجم): (أغنية الليل) من (هكذا تكلم زرادشت) (المقتطف) يوليو ١٩٣٧ ص ٢٣١- ٢٣٢

٢٠- سلامة موسى: نيتشه وابن الإنسان، مجلة (المقتطف) المجلد ٣٤ عام ١٩٠٩

٢١- أحمد أمين: السوبرمان أو الإنسان الكامل، (الثقافة) العددين ٢٢٤- ٢٢٥

٢٢- عبد الحميد سالم: لما قرأت الفيلسوف نيتشه للناقد الفرنسي إميل فاجيه، مجلة (العصور)

المجلدات ١٥ - ١٨ نوفمبر ١٩٢٨ - فبراير ١٩٢٩

٢٣- عبد الحميد سالم: (العصور) أبريل ١٩٢٩ ص ٤٤٢- ٤٥٠

٢٤- فليكس فارس. تمهيد ترجمة كتاب نيتشه (هكذا تكلم زرادشت) ص ٢٢

٢٥- الموضع السابق

٢٦- المصدر نفسه ص ٧

٢٧- المصدر السابق ص ١١

٢٨- المصدر السابق ص ١٤

٢٩- د. اسماعيل أدهم: (هكذا تكلم زرادشت) ترجمة الأستاذ فليكس فارس، (الرسالة) يونيه ١٩٣٨ ص ١٧٩٩

٣٠- المصدر السابق ص ١٨٣٧

٣١- المصدر السابق ص ١٨٣٩

٣٢- المصدر السابق ص ١٨٤٠

٣٣- العقاد: فلسفة المتنبي. (البلاغ) ٣١ ديسمبر ١٩٢٣

٣٤- العقاد: فلسفة المتنبي وفلسفة نيتشه، (البلاغ) ٧ يناير ١٩٢٤

٣٥- العقاد: فلسفة المتنبي بين نيتشه وداروين (البلاغ)

٣٦- نشير إلى ما قدمه فرح أنطون (القصيدة على الجبل) وكذلك ما قدمه بولس سلامة: (الصراع في الوجود)، دار المعارف - ١٩٥٢- . وما أورده العقاد من أبيات المتنبي التي تتماثل مع أفكار نيتشه

٣٧- انظر عرض الدكتور حسن حنفي لهذه المحاولة في بين ياسبرز ونيتشه (الفكر المعاصر)، القاهرة أكتوبر ١٩٦٩ العدد ٥٦ وكذلك في كتابه (قضايا معاصرة)الجزء الثاني - دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣٧٥ - ٣٩٧

٣٨- بولس سلامة، المصدر السابق ص ٢١٧- ٢١٨

٣٩- بدوي: نيتشه. مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة ١٩٦٥ ص (ل).

٤٠- المصدر السابق ص (ط)

٤١- المصدر نفسه ص. (ك)

٤٢- المصدر نفسه ص ٥

٤٣- المصدر السابق ص ٢٧، ٨٦

٤٤- المصدر نفسه ص ٨٤

٤٥- المصدر نفسه ٩٤- ٩٥

٤٦- الموضع نفسه

٤٧- المصدر السابق ص ١٠٥

٤٨- المصدر نفسه ص ١١٧

٤٩- بدوي: (مشكلة الموت في العبقرية والموت)، وكالة المطبوعات، الكويت ص ١٧ - ١٨

٥٠- بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة بيروت ص ١٥٤

٥١- المصدر نفسه ص ١٨٢ - ١٨٣

٥٢- بدوي: (شوبنهور)، دار النهضة العربية القاهرة ط ٣ عام ١٩٦٥ ص ٨

٥٣- المصدر السابق ص ٨ - ٩

٥٤- المصدر نفسه ص ٨.

بدوى وشبنجلر

د.منى يوسف

عني د. عبد الرحمن بدوى بإصدار عدد من الكتب فى سلسلة خلاصة الفكر الأوروبى حول عدد من فلاسفة الغرب من، بينهم الفيلسوف الألمانى شبنجلر الذى كان لكتابه «تدهور الغرب» Der Untergang Abendlondes صدى كبير فى أوروبا وقت صدوره فى بدايات القرن العشرين، حتى أنه صنف كأعظم مؤلف صدر فى النصف الأول من هذا القرن. حيث يعالج الكتاب جميع مواضيع الحضارات الإنسانية وإنجازاتها من فن وعلم وفلسفة ومذاهب وأديان. وذلك فى كل الحضارات التى أنشأها العقل البشرى، وذلك منذ بدء الخليقة وحتى صدور هذا الكتاب، ويتضمن الكتاب معلومات غزيرة حول هذه الحضارات، ومنجزاتها، وكثيرا من التفاصيل عن هذه الحضارات، مما يفسر كبر حجم الكتاب الذى يبلغ مجموع صفحاته فى الترجمة العربية له ألف وستمائة صفحة من القطع الكبير، ويحتوى جزؤه الأول على اثنى عشر فصلاً، وجزؤه الثانى على ثلاثة عشر فصلا.

يتضمن الكتاب العديد من الأفكار حول نشأة الحضارة وتطورها وانهيارها، ومظاهر هذه الحضارات وخصوصيتها، كما يحوى أيضا الكثير من الأمثلة حول الأفكار المطروحة فى الكتاب وتطبيقاتها على الحضارات المختلفة على مر العصور واختلاف الحضارات.

ويرى شبنجلر أن أفكاره تعد ثورة كوبرنيقية فى فلسفة التاريخ حيث يرفض التفسيرات السابقة عليه للتاريخ ويقدم لها تفسيرا جديدا، يرى فيه أن الحضارات هى مجموعة من الدوائر المغلقة، كل حضارة مستقلة بنفسها تبدأ وتتحقق بفعل روح أولية خاصة بها، ثم تموت وتنهار بعد أن تستنفد هذه الروح قدراتها، وتحقق كل ما تستطيع تحقيقه من منجز حضارى، سواء على مستوى البناء أو العلم الطبيعى أو الفكر أو الدين أو الفن، ونستطيع أن نلمح طبيعة هذه الروح الخاصة بالحضارة فى كل منجز من منجزاتها. فالبناء فى الحضارة العربية مثلا يتفق مع روح الدين الإسلامى، والفن التشكيلى الذى يتبدى فى رسومات الجوامع يتفق مع الدين الإسلامى وكل ذلك يتفق مع روح الشعر العربى الإسلامى، أى أننا نستطيع أن نرى

الروح العربية الإسلامية واضحة فى كل المنجزات الحضارية التى خلفتها هذه الحضارة، وما يقال عن الحضارة العربية الإسلامية يقال عن غيرها من الحضارات سواء كانت قديمة أو حديثة، فى الشرق أو فى الغرب.

وعندما يعرض د. بدوى لأفكار شبنجلر عن «تدهور الغرب» يتفاعل مع هذه الأفكار التى يبدو متأثرا بها، فهو يرى أن أفكار شبنجلر عن الحضارات تعد بالفعل ثورة كوبرنيقية لو قارناها بفلسفات التاريخ السابقة عليه، وتحت عنوان الثورة الكوبرنيقية يتحدث عن التاريخ والطبيعة كما رآه شبنجلر: فالطبيعة مجموعة من الحقائق، بينما التاريخ مجموعة من الوقائع، والطبيعة ثابتة متكررة الحدوث، بينما التاريخ متحرك ولا يكرر وقائعه فهى دائما متغيرة. ويتميز عرض الأفكار الخاصة بالتاريخ والطبيعة والتجربة الحية والتجربة الآلية بأن د. بدوى لا يكتفى بعرضه لأفكار شبنجلر فقط، بل يعرض لأفكار غيره من الفلاسفة الذين قدموا آراء حول هذه الأفكار من قبل، فهو يعرض لآراء كل من دريس وبرجسون عن المذهب الحيوى مما يعطى للقارئ فرصة للمقارنة بين الأفكار، كذلك يعرض لأفكار دلتاى ومذهبه فى العلوم الروحية، هو لا يغفل الحديث عن هيجل عندما يتحدث عن فكرة المصير، بل إنه يتتبع هذه الفكرة منذ نشأتها عند اليونان ثم عند شلر وهيلدرلن أو هيجل ونيتشه وزمل، ثم يعرض بعد ذلك لرأى شبنجلر حول فكرة المصير والحقيقة إن هذه الطريقة فى تناول الفكرة تساعد فى وضع الفكرة الرئيسية التى يتناولها المؤلف فى إطارها التاريخى، فالفكرة ليست جديدة ولكن النظرة إليها تختلف باختلاف المدارس الفلسفية التى تناولتها.

فالفكر اليونانى القديم مجّد المصير ورفعه إلى مرتبة الآلهة، لأن الآلهة أنفسهم خاضعون للمصير. ثم لعبت هذه الفكرة من بعد دورا خطيرا عند الرواقيين الذين حاولوا أن يوحدوا بين المصير و العقل باعتبار أن المصير هو العقل الكونى، وجاءت المسيحية من بعد فحاولت أن تحد من سلطان المصير، لأن المسيحية تمجد بنوع خاص فكرة الحرية سواء بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى الفرد، ولهذا قالت بعكس ما قالت به الروح اليونانية، إن الله فوق المصير، أما قوى المصير الموجودة فى

الكواكب فإنها شياطين فىّ أدنى المراتب. وفى عصر النهضة، استعادت فكرة المصير ما كان لها من مكانة من قبل وارتبطت بالتنجيم، فقال فلاسفة عصر النهضة: إن حالة الكواكب التى يولد فيها الإنسان لا تعين كل دقيقة فى حياته تعيين ضرورة آلية، وإنما هى تحدد الخط الرئيسى الذى عليه تسير حياة الفرد. و فى القرن التاسع عشر ـ حيث أخذت فلسفة التاريخ وضعها وأصبح للتاريخ كيان فى مقابل الطبيعة ـ عادت فكرة المصير لتحتل المكانة الأولى، وظهرت العناية بهذه الفكرة عند شاعرين فى هذا القرن هما شلر وهيلدرلن اللذين تأثرا بفكرة المصير عند المسيحية، وقد تأثر هيجل بفكرة المصير عند هيلدرلن حيث شغل هيجل بفكرة المصير فى بداية حياته وحاول التوفيق بين فكرة المصير اليونانية وفكرة المصير المسيحية، وتظهر فكرة «حب المصير» فى أعلى صورها لدى نيتشه «فحب المصير» عنده هو أن يجعل الإنسان قوله «نعم» للوجود ـ كما هو ـ وقوله «نعم» للوجود ـ كما يريده هو ـ شيئا واحدا، أى أن يوحد بين إرادته وإرادة الوجود حتى يكون جوهر الاثنين واحدا.

ويأتى القرن العشرون لتصبح فكرة المصير من العمد الرئيسية التى تقوم عليها فلسفة التاريخ، حيث عالجها الفيلسوف الألمانى زمل فى كتابه «نظرة فى الحياة» حيث يرى أن المصير ليس قوة مطلقة السيطرة كل الإطلاق يخضع لها الإنسان خضوعا تاما، فلا يكون موقفه بإزائها غير موقف سلبى خالص، وإنما المصير يحد من سلطة الذات أو الفرد. فلابد من تعاون وثيق بين المصير من ناحية، والفرد من ناحية أخرى.

هكذا يستعرض د. بدوى تاريخ فكرة المصير قبل أن يعرض لنفس الفكرة لدى شبنجلر الذى أكد على التعارض بين فكرة المصير ومبدأ العلية، وأخذ على السابقين جميعا أنهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافا قويا واضحا. والمتأمل لهذا الجزء من كتاب د. بدوى عن شبنجلر ـ وهو الجزء الأول من كتابه الذى قسمه إلى ثلاثة أجزاء ـ يتبين أن د. بدوى اهتم بأن يضع أفكار شبنجلر فى سياقها التاريخى فالمثال السابق عن فكرة المصير يوضح لنا منهجه فى معالجة الأفكار، الذى يتضح

فى التتبع التاريخى للفكرة وذلك حتى يبين للقارئ تطور الفكرة، والجديد الذى قدمه لنا الفيلسوف الذى يتناوله بالدراسة. والحقيقة أن هذه الطريقة فى دراسة الأفكار تفيد القارئ العادى وأيضا الباحث المتخصص فى فهم الفيلسوف الذى يقرأ عنه أو يدرسه.

وفى الجزء الثانى من الكتاب الذى يعنونه د. بدوى بـ «روح الحضارة» يطرح الأفكار الأساسية لفلسفة التاريخ، هذه الأفكار التى يبدؤها شبنجلر أولا بنقده لآراء السابقين عليه فى كتابه تدهور الغرب، حيث يرفض شبنجلر التقسيم الثلاثى من قديم ووسيط وحديث، وهو التقسيم الذى قال به معظم فلاسفة التاريخ السابقون عليه، والذى ظهرت فيه الحضارات القديمة باهتة بجوار الحضارات الحديثة، تلك الحضارات التى أخذت مساحة كبيرة من الزمن فى تاريخ الإنسان، يأتى فيلسوف التاريخ الأوروبى ليضعها فى مكان صغير من تاريخ العالم، ويعلى من شأن حضارته التى تأخذ من حيز الزمن قدرا ضئيلا لا يتعدى المئات من السنين، بينما يولى الحضارات التى أخذت فى تحققها آلافا من السنين قدرا ضئيلا من الاهتمام، لا يوافق شبنجلر على هذا الظلم للحضارات القديمة ويرى أن كل حضارة فى تاريخ الإنسان، لابد وأن تأخذ وضعها كاملا على خريطة تاريخ الإنسان، فهى حضارات كان لها منجزاتها الخاصة وروحها الخاصة التي لا نستطيع أن نستبعدها فى زاوية بعيدة، بل نجلُّها ونضعها فى موضعها الصحيح.

والحقيقة أن د. بدوى وهو يعرض لهذه الجزئية من آراء فى فلسفة التاريخ نجده متحمسا لهذا الرأى، ومعه كل الحق فى تحمسه هذا، فالغرور الذى انتاب فلاسفة التاريخ الأوروبيين وغيرهم من فلاسفة التاريخ جعلهم يضعون الحضارة الأوروبية فى المركز من تاريخ الإنسان، وهذا يعد ظلما لكل الحضارات التى سبقت الحضارة الأوروبية الحديثة، سواء كانت حضارات شرقية قديمة، أو حضارة اليونان والرومان، أو حضارات العصر الوسيط كما يسمونها، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية، التى كان لها دور كبير فى إحياء العلوم وبزوغ عصر النهضة فى أوروبا، والذى اعتمد إلى حد كبير على العلوم العربية الإسلامية، التى كان بها خلاصة العلوم

العربية والفارسية واليونانية أيضا، فكانت بذلك الجسر الذى عبر عليه الإنسان الأوروبى من عصور الظلام والتخلف إلى عصر النور والعلم والتقدم، الذى انتشر بعد ذلك فى كل دول أوروبا التى حملت مشعل الحضارة بعد أن سقط من العرب فى الأندلس.

إذا كان شبنجلر قد بدأ كتابه «تدهور الغرب» بعرضه للآراء السابقة عليه ونقده لهذه الآراء،فإن د. بدوى يبدأ عرضه لآراء شبنجلر بذ كر الفكرة الأساسية فى فلسفة شبنجلر وهى فكرة الروح الأولية أو الظاهرة الأولية، والحقيقة أن شبنجلر يستقى هذه الفكرة أساسا من الشاعر الألمانى جيته وهو يذكر هذا صراحة فى كتابه «تدهور الغرب» فهذه الفكرة من أعمق الأفكار التى اكتشفها جيته بوجدانه المرهف فى سياق التاريخ، فقد رأى فى أنواع النبات المختلفة مظاهر عديدة ورموزا متنوعة لشىء واحد هو النبتة الأولية، كما رأى فى ورقة الشجرة الصورة الأولية لكل الأعضاء النباتية، ثم اتخذ من هذه الظاهرة التى شاهدها فى النبات رمزا للوجود العضوى الحى كله،(١) فقال إن هذا القانون نفسه ينطبق على جميع الكائنات الحية. وذلك فى الرسالة التى بعث بها إلى هردر معلنا اكتشافه الجديد لقد أخذ شبنجلر هذه الفكرة (الروح الأولية أو الظاهرة الأولية) وطبقها على الحضارات، فهو يرى أن التاريخ «دراما تتألف من عدد من حضارات جبارة، تنبجس كل حضارة منها بقوة بدائية من تربة الإقليم الأم حيث تبقى مشدودة إليه برسوخ وثبات، طيلة دورة حياتها، وتطبع كل واحدة منها مادتها وجنسها البشرى وصورتها الخاصة بطابعها ، ولكل واحدة من هذه الحضارات فكرتها وعواطفها وانفعالاتها الخاصة وإرادتها وشعورها وموتها الخاص بها. وهنا يوجد ـ حقا ـ ألوان وأضواء وحركات لم تكتشفها أية عين فكرية بعد. وهنا تزدهر الحضارات والشعوب واللغات والحقائق والآلهة والأصقاع وتهدم وتشيخ، شأنها فى ذلك شأن أشجار البلوط والصنوبر والزهر والأوراق، لكنه لا يوجد جنس بشرى يهرم ويشيخ.

إن لكل حضارة إمكاناتها الجديدة الخاصة بها للتعبير عن ذاتها، هذا التعبير الذى ينشأ وينضج وينحل، ولن يعود أبدا».

هذه الفكرة - فكرة الروح الأولية التى تميز كل حضارة من الحضارات على حدة - يذكرها شبنجلر فى عدة مواضع من كتابه «تدهور الغرب» مؤكدا عليها وشارحا لها، موضحا كيف تتميز - مثلا - الموسيقى فى كل حضارة من الحضارات عن الحضارة الأخرى، بما يكشف عن الروح الأولية لهذه الحضارة أو تلك . كيف تكشف أيضا طريقة البناء وطرز المعمار فى كل حضارة عن روحها الأولية ، وكما يفصل شبنجلر فى شرحه للروح الأولية لدى كل حضارة يذكر د. بدوى فى كتابه عن شبنجلر كيف وجدت هذه الفكرة أولا عند جيته وكيف استقاها شبنجلر منه. حيث يعترف شبنجلر فى كتابه «تدهور الغرب» بتأثير كل من جيته ونيتشه عليه[٢] فهو يرى أن لجيته فلسفة من الطراز الأول. وموقفه بالنسبة إلى كنت كموقف أفلاطون بالنسبة إلى أرسطو، فأفلاطون وجيته يمثلان فلسفة الصيرورة والوجود الحى. بينما أرسطو وكنت يمثلان فلسفة الثبات والوجود الآلى المتحجر، الأولان يعتمدان على الوجدان، أما الآخران فعلى التحليل والعقل[٣]».

شبنجلر هنا- وفقا لرأى د. بدوى - فيلسوف حدس يعتمد على الوجدان، فهو أقرب للشاعر ولكنه ليس الشاعر الذى يلقى أبياتا من الشعر بل هو أقرب للشاعر في تأمله وإحساسه بالطبيعة من حوله ، هو لا يتأمل فى الطبيعة فقط، ولكنه أيضا يتأمل فى التاريخ ويحاول أن يستقى من تأمله للطبيعة والتاريخ أوجه الشبه بينهما، ولذلك كان التقاؤه الفكرى والروحى» بالشاعر الألمانى جوته الذى كان للوجدان عنده مكانة عالية، ويبدو أن جيته كان له تأثير كبير على بعض الفلاسفة الألمان الذين كان يدخل فى حوار معهم، وهذا ما يذكره هردر أيضا والذى تبادل مع جوته الكثير من الرسائل حول موضوعات فلسفية عديدة. هل هذا يشكل الروح الخاصة بالحضارة الألمانية، والتى تجعل مفكريها يتناولون بعض الموضوعات بروح واحدة، فعلى الرغم من عدم معاصرة شبنجلر لجيته، إلا أنه تأثر به فى أفكاره هل يشكل هذا خطا متصلا للروح الألمانية؟

لقد كان شبنجلر يرفض فكرة التواصل بين الحضارات، حيث يرى أن لكل حضارة خصوصيتها التى تشكلها روحها الأولية كما ذكرنا من قبل، ولكن هذا

الانقطاع لا ينطبق على الحضارة الواحدة فاللاحق فيها يتأثر بالسابق، وذلك لأنه نشأ فى نفس إلمناخ متأثرا بروحه الحضارية الخاصة، وهذا يبدو واضحا فى تأثر أفكار شبنجلر بكل من جيته ونيتشه.

والسؤال الآن هل يوافق د. بدوى شبنجلر على القطيعة بين الحضارات المختلفة أم يتفق معه فى أن لكل حضارة خصوصيتها التى تشكلها روحها الأولية وتجعلها بمثابة الجزيرة المنعزلة عن باقى الحضارات؟

الحقيقة أن بدوى فى هذا الجزء من كتابه والذى عنونه بـ«روح الحضارة» يعرض لأفكار شبنجلر عن الحضارة بدءاً من فكرته عن الروح الأولية وفكرته عن التشكل الكاذب، التى تكرس أيضا لفكرة خصوصية الحضارة، وتفسر التشابه الذى نراه أحيانا بين حضارة سابقة وأخرى لاحقة بأن هذا يحدث فقط فى بداية ظهور الحضارة الجديدة حتى تقف على أقدامها، فنجدها تتخلص من كل ما أخذته من الحضارة القديمة أو تشكله وفقا لروحها الخاصة، هو يعرض لأفكار شبنجلر دون أن يبدى رأيه الخاص فى هذه الأفكار أو يعقد بعض المقارنات بينه وبين غيره من الفلاسفة كما فعل وهو يعرض للجزء الأول من كتابه الذى عنونه بالثورة الكوبرنيقية، وهذا لا يقلل من قيمة الكتاب الذى ظهر فى وقت لم تظهر فيه أية معلومة عن شبنجلر فى الكتابات العربية، سوى ترجمة لكتاب شبنجلر «الأعوام الحاسمة» حيث ظهر هذا الكتاب فى عام ١٩٣٦، وهو كما نعرف لا يعتبر الكتاب الرئيسى لشبنجلر، وجاء كتاب د. بدوى عن شبنجلر عارضا لآرائه وأفكاره فى كتابه الرئيسى «تدهور الغرب» وهو ما كان يفتقده القارئ والدارس العربى وذلك فى عام ١٩٤٥، وقد كان هذا الكتاب هو المرجع بعد ذلك لكل من د. أحمد محمود صبحى الذى أفرد فصلاً عن شبنجلرفى كتابه «فى فلسفة التاريخ» كما ظهر بعد ذلك مقال عن شبنجلر فى مجلة (تراث الإنسانية) فى الستينيات من هذا القرن، وبذلك يكون كتاب د. بدوى هو أول كتاب يعرض لفلسفة شبنجلر موصلا أفكاره للقارئ العربى.

الميزة الثانية للكتاب هو أنه يحتوى فى نهايته على ببليوجرافية شارحة لكل مؤلفات شبنجلر، عناوينها وتواريخ صدورها، حرص فيها د. بدوى على أن يرتبها

تاريخيا من أول مؤلف له عن هيرقليطس سنة ١٩٠٤ وحتى آخر مؤلف له وهو إجابة عن سؤال وجه له عن «هل السلام العالمى ممكن»؟ ونشر سنة ١٩٣٦، وهذه المؤلفات هى اثنا عشر مؤلفا ما بين كتب ومقالات نلحظ من عناوينها اهتمامه بالتاريخ والسياسة والشعر والقصة والصياغة، وغيرها من المعارف الإنسانية، التى تبدو كلها فى كتابه الأساسى« تدهور الغرب» الذى يعد صورة يعرض فيها لكل اهتمامات الإنسان من فن ، علوم، وثقافة، وسياسة، وبناء ، وموسيقى، والذى يكشف عن فيلسوف للتاريخ يهتم بكل ما أنجزه الإنسان فى تاريخه الطويل معطيا لكل حضارة أهميتها من التاريخ الإنسانى.

فكأن د. بدوى كان له بهذا الكتاب فضل السبق فى عرض هذا الفيلسوف على القارئ والدارس العربى عرضا أمينا دون تدخل منه إلا فى بعض الأحيان، مشيرا إلى مقارنة بينه وبين غيره من الفلاسفة السابقين عليه أو المعاصرين له حول فكرة من الأفكار التى يطرحها، وبذلك تبدو أهمية هذا الكتاب فى كونه أول كتاب يتعرض بالدراسة لشبنجلر فى اللغة العربية ويساعد الباحث المتعمق فى الوصول إلى مفاتيح فهم هذا الفيلسوف .

يقع الكتاب فى ٢٤٣ صفحة من القطع الصغير وهو منشور بالقاهرة سنة ١٩٤٥.

«الوجود نسيج الأضداد ومحور الأضداد الصيرورة والثبات، فإذا ساد الثبات كان الوجود هو الطبيعة، وإذا سادت الصيرورة كان الوجود هو التاريخ»

«الحياة وقائع وأحداث، أما الموت فمعارف وحقائق... والطبيعة مجموع حقائق، بينما التاريخ تيار وقائع».

«الاتجاه هو الزمان لأن الاتجاه معناه استحالة الإعادة واستحالة الإعادة حد الزمان».

« الطبيعة سياقها القانون ورمزها الامتداد، بينما التاريخ سياقه المصير ورمزه الاتجاه، المكان ـ إذن ـ من شأن الطبيعة، أما الزمان فمن شأن التاريخ.»

«الطبيعة والتاريخ هما الإمكانيتان النهائيتان لتنظيم الوجود المحيط بنا فى صورة كونية»

«عرض المذهب الحيوى عند برجسون ودريس ماهية الحياة إذن فى المتتابع والمدة، أى فى الزمان، أما المادة فما هيتها المكان »

الميزة الثالثة تبنى بدوى لأفكاره وتطبيقها على الحضارة العربية الإسلامية.

الهوامش:

١ـ أسوالد شبنجلر : تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة.
٢ـ تدهور الغرب، ترجمة الشيباني مرجع سابق ص ٣٨.
٣ ـ شبنجلر ، د بدوى مرجع سابق ص ٦٦.

القسم الرابع

فى الأدب والسيرة

رحلة الحور والنور

(عبد الرحمن بدوى يتحدث عن نفسه)

إعداد

د. حسين محمد فهيم

باحث أنثروبولوجي

«ارحلوا... انطلقوا أيها الرحالة، فأنتم الآن غير الأشخاص عند بدء الرحلة».

ت.س إليوت (١٨٨٨- ١٩٦٥)

من حين لآخر، أقضى بعض الوقت مع الفلاسفة القدامى والمعاصرين أقرأ مختارات من أعمالهم، وأتأمل الكثير من أفكارهم رابطاً بين الفكر وشخصية صاحبه، وواصلاً بين أحوال زمانه ومسار رحلة حياته. فالحياة - عندى - رحلة، والرحلة حركة وسفر، والحركة فعل وتاريخ، والتاريخ أفكار وأحداث نعيشها عبر الزمان والمكان. وإذا كان البشر من خلق الله. فالفكر والحدث هما من صنع الإنسان.

وعن كلمة الرحلة ذاتها، أوضح أنها كثيراً ما تستخدم - مجازاً - لتعكس أو تصف حال النقلة النوعية التى تحدث للأفراد فى حياتهم بصفة عامة أو فى فكرهم بصفة خاصة، لذا توصف السير الذاتية بأنها «رحلة عمر»، وما الأعمال الفلسفية إلا نتاج رحلة الفكر والتأمل، كما أن النظريات العلمية هى أيضاً حصيلة المشاهدة والتجربة. وكما تكون الرحلة واقعية حيث يقوم بها الرحالة فعلاً على أرض الواقع متنقلاً ببدنه من مكان لآخر، معايناً لما يراه، وواصفاً لما يشعر به، يمكن للرحلة أن تكون خيالية أيضاً، ففى الرحلة الخيالية يطلق الفيلسوف أو الأديب أو الشاعر عنان تفكيره لينقله بعيداً عن واقعه وزمان عالمه إلى أماكن أخرى وأزمنة متباعدة، مستوحيا واقعاً أفضل وحياة أكثر إشراقاً، وسواء كانت الرحلة واقعية أم خيالية فقيمتها تكمن فى أنها أكثر المدارس تثقيفاً للإنسان وإثراء لفكره وتأملاته عن نفسه وغيره[1].

فى إطار هذا الفهم لمعنى وقيمة الرحلة تقدم هذه الورقة إطلالة سريعه على كتاب عبد الرحمن بدوى «الحور والنور» باعتباره رحلة مع الذات وعنها[2]، فهى رحلة يمكن أن نطلق عليها «الرحلة البدوية»، نسبة إلى اسمه، وتشبيهاً له أيضاً بالبدوى المرتحل دوماً[3] وعلى أية حال، فقد رأيت فى كتاب «الحور والنور» مسار رحلة سجل بدوى ووقائعها وتأثيرها من خلال رسائل متبادلة بينه وبين سلوى: السيدة اللبنانية التى تمنى أن تكون رفيقة سفرته وشريكة مشاعره. وسواء كانت هذه السيدة شخصية حقيقية أم متخيلة، فقد أحيت سلوى حوار بدوى مع ذاته، كما أضفت قدراً من الرقة

والدعة - أو الرومانسية بمعنى آخر - على أجواء خطاب الرحلة الذى امتزج فيه العقل بالروح، والمكان بالزمان، والذكرى الأليمة بالأمل المرتقب.

وربما كان اختيار رحّالتنا لامرأة - فى شخص «الآخر» الذى يتحاور معه - تحايلاً وذكاء منه لينقل على لسانها ما لا يريد أن يفصح هو به عن نفسه. فالمرأة - فى رأيى - غالبا ما تكون لديها المقدرة الفائقة على سبر غور روح الرجل والإحساس بحقيقة بواطن ذاته أكثر من شعوره - هو - بهما. ولعلنا نعلم جميعا أن المرأة إذا ما اتصفت بشخصية موجبة قادرة على التفاعل، فهى تقوم بدور جدّ عظيم فى تجديد وحى المفكر وتشكيل رؤيته لذاته خاصة، وللحياة ودوره فيها عامة. وعن المرأة والفلاسفة، فبقدر ما ينجذبون إليها - إلى حد العشق غالباً، والشبق أحياناً - فبعضهم ينفرون منها، وكثيراً ما يخشونها. ونقرأ لشوبنهور - فى هذا الشأن - نصيحته بالابتعاد عنها.(٤)

وأياً ماكان الأمر، فإذا كانت الرسائل المتبادلة بين بدوى وسلوى تفصح عن علاقتهما الغرامية العارمة، إلا أن للفلاسفة رأياً فى الحب والزواج: نقرأ لشوبنهور- مثلاً - رأيه أن الزواج يبلى الحب ويقضى عليه. وربما أدرك مشاهير الفلاسفة ذلك فعزفوا عن الزواج، وإن تزوجوا فهم غير سعداء؛ بل معذبون. ويبدو لى أن الحب عند الفلاسفة - على الرغم من فشل معظمهم فى الاستمتاع بأريجه أو جنى ثماره - يشكل طاقة عظيمة تتولد معها الأفكار وترتقى بها المشاعر وتعظم الأحاسيس. وقد يجد البعض أيضاً فى الحب سبيلاً للهروب - ولو لحين - من جحيم العقلانية، بتأويلاتها وتعقيداتها، إلى نعيم الروحانية بيسرها واسترواحها. ويبدو أن بدوى من هذا النوع من الفلاسفة الذى يمثل الحب عندهم طاقة دفع، أو هكذا أراد أن يشعر ويعيش فى (رحلة الحور والنور) بعض ذكريات الحب جنبا إلى جنب مع آفاق الفكر وحقيقة الوجود.

ولنبدأ حديثنا عن الرحلة بتساؤل يطرح نفسه: لماذا الرحيل وإلى أين؟! .

فيجيب بدوى على ذلك فى أولى رسائله إلى سلوى يخبرها فيها بسفره إلى فرنسا لأول مرة مع أنه كان له فى أوروبا من قبل «جولات وما كان أطيبها من جولات»، على

حد تعبيره.[٥] ولكن لماذا فرنسا بالذات الآن؟! يجيب بدوى أنه أراد أن ينتقل ببدنه إلى المكان (ويقصد باريس) الذى سبق له أن انتقل إليه بفكره وروحه؛ «فكما كان للثقافة الألمانية أخطر الأثر فى تكوينه الفكرى كان أيضا للثقافة الفرنسية أثرها الذى لا يقل أهمية[٦]. وتوضح سلوى أن اختيار بدوى للذهاب إلى فرنسا- بالذات - يرد إلى توافق مزاجها الفكرى السائد - حينذاك - والقائم على فلسفة التمرد مع فكره وطابعه الشخصى الذى يجنح دائما إلى التمرد والعصيان .[٧] ويتراءى لى أن اختيار فرنسا بعد جولات أوروبا كانت سعياً من بدوي إلى وحدة ذاته، ففرنسا - فى- ظنى تشكل المعادل الموضوعى للمشاعر الانفعالية والأحاسيس العاطفية التى غالباً ما تكون قد كبتت أو حمت - إلى حد ما - بالعقلية الألمانية، وكأن بدوى أراد أن يمزج فى داخله بين أبولو وديونسيس.

ورحل بدوى - إذن - إلى مدينة النور (باريس) لينمى لديه هذا النوع من الفكر المتكامل، ولكى يتحقق له ذلك فقد أعد عقله، وشحذ روحه لهذا اللقاء؛ «فلاَ قيمه - عنده - لأى منظر (أو مكان) - بالغة ما بلغت روعته - إلا إذا كان فى الروح استعداد لتلقيه، فما أكثر الذين يرحلون ويشاهدون ولكن ما أقل الذين يفهمون ويتأثرون».[٨] ولذا فإن دافع رحلة الحور والنور جاء فى إطار رغبة بدوى الوفاء بواجب العرفان بالجميل لبعض أهل الفكر والفن والعشق من فرنسا وألمانيا، أمثال رينان، ورلكة، ورودان، ونيتشه، وفجنر، ولا مارتين الذين أسماهم بشيوخه الروحيين. ومن فرط ولائه لهم، وعظيم تأثيرهم عليه، سعى بدوى إليهم مجازاً فى «رحلة حج» يزور فيها منازلهم ليتفقد آثارهم ويتجول حيث وطئت أقدامهم[٩]. وهكذا يتضح أنه كان لدى بدوى دافع داخلى للرحلة وهو التوق لإثراء فكره، واختيار فرنسا بالذات كانت ضرورة بالنسبة له لتأصيل تجربته الوجودية اللاحقة. وكان لبدوى - أيضاً - دافع خارجى تمثل فى واجبه نحو أساتذة الفكر والأدب والفن.

وهكذا بدت لنا دوافع عبد الرحمن بدوى للقيام برحلة الحور والنور، ولكن من أين انطلق ومتى؟! هذا سؤال وإن لم تبصرنا الرسائل بإجابة واضحة عليه، فأغلب الظن أن الرحيل كان من مصر وفى نهاية الخمسينيات أوربما فى بداية الستينيات[١٠].

ويبدو أن بدوى أراد - عن عمد - فصل الرحلة عن زمانها، وأن اهتمامه كان موجها إلى الذات والمكان. ومع ذلك، أعتقد أن توقيت الرحلة والعزم على القيام بها قد ارتبط بفترة فى حياة بدوى أراد فيها الهروب من حال مؤسف أغضبه، وواقع أليم أزعجه، وفكر مضاد آلمه إلى الحد الذى جعله يختم رسالته الأولى إلى سلوى - عند بدء الرحلة - فى عبارة موجزة ولكنها مفعمة بمشاعر الغضب والحزن والوحدة «أعيش فى وطنى، ووطنى منفاى!. تمرح الدنيا من حولى، وكأنى أنا وحدى الذى أنوح»[11]. فربما شعر بدوى وكأنه واقع فى الأسر، فأراد أن يحطم القيد فانطلق فى رحلته هذه ليخلو بنفسه طليقة من مصدر الألم ومبعث الحزن، وليمتع بصره بما يشاهده، وألا يجهد فكره بالتأويل والتجريد[12]. فهل حدث ذلك بالفعل؟!

فلنبدأ - إذن - صحبة بدوى فى رحلته التى تضمنت ثلاث محطات بدأها بفرنسا، حيث القيام بواجب الزيارة لمشاهدة أساتذته الكبار. ففى رسائله المتعددة إلى سلوى- من باريس- قدم بدوى وصفاً رائعاً للمنازل التى زارها والأماكن التى تفقدها، والطرق التى طرقها، كما عرفنا بحكايات وأفكار وأعمال أحبابه من أهل الفكر والفن والعشق. جاء عرضه شيقا، وأسلوبه ممتعا، ومضمونه جذاباً لما زخر به من ذكر لمشاعره وأحاسيسه لما أحيته الزيارة من ذكريات. ولقد كشفت - حقا - رسائل باريس المتبادلة بينه ومن سلوى عن جوانب عديدة من ملامح شخصية صاحب الرحلة وموجهات فكره. ثم يترك بدوى باريس التى قال إنه بقدر ما ينجذب إليها ينفر منها، والتى رأى فيها أرض العفاء، والمدينة التى يقبع الموت فى أرجائها[13]. وهنا نتساءل عن طبيعة التفاعل بين بدوى والمكان؛ هل يضفى هو معانى على المكان من ذاته؟ أم أن هذا هو واقع المكان فعلاً؟. ثم يرحل بدوى إلى مزامير الطبيعة فى سويسرا عندماأحس بحاجته إلى استرواح أنفاس النعيم على حد تعبيره.[14] أراد بدوى أيضا أن يستكمل طقوس الزيارة لمشايخه بواجب السعى لمشاهد شيخه الأكبر نيتشة فى سلزماريا، بوادى الانجادين، وأن يصعد ربوة تريش قرب لوتسرن الجميلة ليشعر وكأن روح ڤجنر تبعث من جديد فى ألحان تغنيها الطبيعة من حوله. هل يا ترى كانت هذه الألحان تردد فى أذن بدوى فكرة (السوبر

مان) الذى يشكل التاريخ ويعيد حركته بإرادة القوة؟!

ولعل هذا يفسر لنا المحطة التالية من رحلة بدوى إلى «دمشق أسبانيا»[١٥]، وهى تسمية تبرز البحث عن الذات الكلية من ناحية، كما تكشف عن سر وقيمة الإبداع الجميل الذى نتج عن تزاوج الروح العربية بالروح اللاتينية. فلقد ملكت أسبانيا كل قلبه، واستشعر فيها بدوى بهزة جديدة لم يحسها من قبل إذ نبهته - على حد قوله - إلى جلال أصوله، فآمن - لأول مرة - بجلال الروح العربية التى أبدعت روائع هذا البلد العجيب. أو بالأحرى جددت هذا الإيمان بعد أن كاد يفقده.[١٦] وهكذا يعظم تأثير المحطة الأسبانية فى رحلة بدوى على فكره، إذ حدث له تحول من الكراهية للروح العربية، التى كانت مشتركة بينه وبين سلوى، إلى الاعتزاز بها والشعور بقرحة الماضى العريق، وخاصة عندما دخل (طليطلة) بين «مواكب الألوان ومواكب الأشجان»[١٧]. وربما يكمن هنا- أيضاً- سر توجه بدوى إلى دراسة الفلسفة الإسلامية، حضارة ورسالة، فى كتاباته الأخيرة خاصة.[١٨]

هذه المحطات لرحلة الحور والنور وإن اختلفت فى ظاهرها من حيث قصر وطول الرحلة فى كل محطة، إلا أن العبرة ليست فى قصر أو امتداد الرحلة، وإنما فى تأثيرها وعمق تجربتها. وأياما كان الأمر، فإننا لا نقرأ الرحلة فى جزئياتها كوحدات منفصلة وإنما نراها كلاً مترابطاً وإطاراً عاماً تحدث بدوى فيه عن نفسه. لقد بدأ بدوى رحلته قلقاً، متوتراً، حائراً، وساعياً إلى التلقائية والخيال والشاعرية والتحرر من ملل الاستغراق فى العقلانية والتجريد، ولكنه أنهى رحلته نهاية إيجابية ومثيرة اكتشف فيها ضرورة وأهمية العودة إلى الأصل. وأن تحظى الروح العربية فى فكره وإنتاجه بتقدير يعادل - على الأقل - اعتزازه بالثقافتين الألمانية والفرنسية. ولعل من الأمور التى استوضحتها وأكدتها رسائل باريس وأسبانيا معاً أن الانفتاح على الثقافات الأخرى يسمح بفتح النوافذ على الآفاق المعارضة دون أن يستحيل إليها محاكاةً أواقتفاء»[١٩] وفى هذا الشأن أيضاً، نجد أن بدوى قد تأثر وتعلم من تجربة رلكة الناجحة فى التقاء روحه الجرمانية بعرامة نزعتها الصوفية فى أتاويه الأسرار من وراء ضفاف المجهول مع روح باريس اللاتينية بنصاعة إشراقها وتفتحها الزاهر

على سطح الحياة. وتجدد الإشارة هنا إلى ارتباط فكرة الانفتاح الفكرى بالهدى لنور العقل الذى بعثه رينان عند بدوى فى إطار تمسكه بالرسالة التنويرية التي هى ولا شك طريق المستقبل.(٢٠)

واتساقاً مع تحليلنا للدوافع المختلفة لرحلة الحور والنور وتداعياتها فى سبر أغوار الوجدان والكشف عن أبعاده وفاعليته، نجد أنه على امتداد الرحلة - فى فرنسا وسويسرا وأسبانيا- يبرز الفن عند بدوى كقيمة كبرى. ففى باريس تسطع مظاهر تنوقه الفنى الرفيع، وإحساساته المرهفة، ومشاعره المتوقده لروعه الإتقان وجلال الإبداع فى أعمال المَثَّال رودان. نرى بدوى أيضا وقد كاد يجثو على ركبتيه فى خشوع أمام تمثال فينوس ميلو بمتحف اللوفر. وفى سويسرا، ها هو ذا بدوى يبصر مناظرها الطبيعية بروح شاعرية، وتأمل شارد، وانبهار بجلال المنظر وعظمته. وفى رسائله لسلوى نقرأ له أوصافاً بديعة لكل منظر طبيعى أمعن فيه نظرة، وتأمله بقلبه، وتبصره بعقله.(٢١) وفى أسبانيا عبر بدوى لسلوى عن إعجابه بالموسيقى الأندلسية التى «هزت مشاعره وطرب لها وجدانه لما وجده فيها من نعومة تمس الأغوار الباطنية برقة وحنان».(٢٢) فلقد حدث فى الأندلس تزاوج مبدع بين الروح العربية والروح الأسبانية، الأمر الذى اكتشفه بدوى فى رحلته وقدمه كنموذج لروعة وإبداعية تلاقى الأفكار والخبرات وتفاعلها.

وهكذا أوضحت الرحلة عن ارتباط الفلسفة بالفن فى التركيبة الفكرية لعبد الرحمن بدوى، شأنه فى ذلك شأن مشاهير الفلاسفة. ومع أن أحاديث بدوى فى رسالته عن جمال الأشياء التى عاينها قد تناولت - أساساً- الشكل والأبعاد والتأثير إلا أنها - فيما يبدو - لا تكون فى مجموعها منهجاً نقدياً للأعمال الفنية أو تشكل نظرية فى علم الجمال كما هو الحال - مثلاً - عند كانت أونيتشه أو سنتياناوغيرهم. أعتقد أن الحديث عن الفيلسوف (رلكه) والفنان (رودان) والربط بينهما، وأن للزيارة المشتركة لمشاهد كل من الفيلسوف نيتشه والموسيقار ڤجنر على الرغم ممّا كان بين الاثنين من مودةٍ بدايةً ثم جفاءٍ لاحقاً، أراد بدوى بهما أن يؤكد الصلة الوثيقة والالتقاء الفكرى والروحى بين الفلاسفة والفنانين عامة، ولديه خاصة. أليس الفنان -

كما يتراء ى لى - غالباً ما يعبر عن فلسفته من خلال عمله الفنى، وأن الفيلسوف كثيراً ما يصوغ فلسفته من وحى فنه الفكرى، متمثلاً فى منهج ورؤية خاصة بذاته وبالعالم كما يراه أو يريده. وأتفق أيضاً مع بدوى فى أن الرسالة التنويرية للفيلسوف لا تكتمل إلا بالفن؛ فالفن الذى اعتبره نيتشه ضرورة مكملة للعلم(٢٣) وجد فيه رلكه الخلاص من جزع صخب الحياة خاصة فى المدن الكبرى(٢٤).

وكما أبرزت لنا رسائل الرحلة قيمة الفن فى فكر رحالة الحور والنور أوضحت أيضاً عشقه للحب، وأفادتنا - بوعى أو بغير وعى - بشىء عن مكانة المرأة فى دنيا صاحب الرحلة. فلقد تضمنت رحلته زيارة لمقبرة غادة الكاميليا، وحجاً (باسمه واسم ليلى)(٢٥) لأطلال مهد الغرام المتوقد بين ألفونس دى لا مارتين وجوليا شارل: «فما أروع زيارة الأطلال فى نفوس العاشقين»(٢٦). فالحب عند بدوى ينبع من الحزن لأن الحب - فى رأيه - «أسى على ما فات من شطر للنصفين المتكاملين، ورجاء حارٍ فى العود إلى التكامل من جديد».(٢٧) ويرتبط الحب عنده أيضاً بالجسد. فلجسد المرأة - فى نظر وفكر عبد الرحمن بدوى - سر وسحر تغنّى فى رسائله بتأثيرهما عليه وبما بعثا فى روحه من إحساس فياض وعواطف ملتهبة جعلته يتمنى عند مثوله أمام تمثال «الصنم الخالد» للفنان (رودان) لو كانت سلوى إلى جواره ليتذوقا معاً جمال هذا العمل الفنى الرمزى الرائع الذى «يصور امرأة واقفة ورجلاً راكعاً جاثياً على ركبتيه يقبل بعنف مركز الإشعاع الجسدى فى المرأة (أى سرتها)».(٢٨) هل - ياترى - تفيدنا رسائل رحلة الحور والنور أن بدوي يرى جمال المرأة فى إغرائها وليس فى عقلها أو مكانتها؟!.

ولنقف بُرْهه أمام مطلع واحدة من رسائل بدوى إلى سلوى تساءل فيها عن حقيقة وخصوصية هوية المرأة وصفاتها: ماذا! أأطاف بك مس من الحماقة المألوفة فى بنات جنسك؟!، أم هو ما عهدته فيك من افتتان فى الدلال؟. أحقاً- إذن - أن الحماقة صفة مألوفة عند المرأة، وأن الافتتان وسيلتها الماكرة لإخضاع الرجل، أم هكذا أراد بدوى أن يصرح برأيه الشخصى عن بعض صفات المرأة بمْا فيها التشكك فى قدراتها العقلية بما تتساوى فيه مع الرجل. ويبدو أن بدوى قد اتخذ موقفاً من المرأة

وشكل نظرته إليها متأثراً فى ذلك بآراء العديد من الفلاسفة والأدباء الغربيين أمثال شوبنهور ونيتشه وجان جاك روسو ومونتى وغيرهم كثيرون. ونقرأ لشوبنهور - مثلاً - رأيه الذى يقول فيه «أنه قد يكون للنساء موهبة عظيمة ولكنها لن تبلغ العبقرية لأنهن ذاتيات وكل شيء فيهن شخصى وينظرن إلى الأمور نظرة ذاتية كوسيلة لمصلحتهن الشخصية».[٢٩] فالتعامل مع المرأة والثقة بها- إذن - لعبة خطرة كما فطن نيتشه؛ وأخذاً بهذا الرأى ربما أراد بدوى تجنب هذه اللعبة كلية.

ويحق لنا أن نتساءل هنا: هل كشفت رسائل الرحلة كل أمور الحب والعاطفة عند، بدوى أو أفصحت عن جزء يسير منه؟ هل حقا لا يرى بدوى فى المرأة إلا جسدها كما نستشف من رسالته التى حررها إلى سلوى عند زيارته لمهد غرام لامارتين وجوليا؟.

كتب بدوى قائلاً: «ودعت العشرين وشارفت الثلاثين، أى ودعت الغرام الطاهر الموحد، واندفعت مرغماً منى فى أتاويه الجسد، أصب فى كأس الخيبة المبكرة دماء الحواس اللاهثة».[٣٠] ومع مايبدو من ارتباط الجسد بالجنس فى هذه الفقرة، إلا أن الجنس - فى رأيى - لا يحول دون الحب، كما أنه ليس مساوياً بالضرورة للأغلال: فالحب مستويات وهو أساس الروحانيات التى قد تصل إلى حد التصوف.

وفى ختام حديثنا المختصر عن رحلة الحور والنور وما توصلنا إليه من فهم - أولى على الأقل- لعالم فكر عبد الرحمن بدوى وتوجهات المعرفة لديه، يواجهنا سؤال مهم وملح عن طبيعة شخصية هذا الرجل وأغوار نفسية هذا الرحالة. عن نفسه صرح بدوى فى بداية رحلته أنه شخص احترقت أنفاسه بلهيب القلق، وغمر حياته الحزن وألم به الهم إلى حد أن تاقت نفسه إلى عبير الموت، الذى رأى فيه شوبنهور أعظم بركه ونعمة للناس. هذه الشخصية القلقة ذات النفس المتوترة والروح الوثابة رأت العالم من حولها حزينا لانتصار المنفعة على العاطفة وطغيان المادة على الروح.[٣١]، حزن بدوى على العالم كما حزن على نفسه أيضا، فأضحى مفكراً حزينا خشى الناس وآثر الابتعاد عنهم. ومع ذلك تراه يدعو سلوى لتحطيم حاجز الخوف من الناس بتحديهم والتمرد عليهم.[٣٢] وربما يكون موقف الخشية مع التحدى قد

أضفى على شخصيته إحساساً بالتميز والتفرد، مثلما ظن نيتشه فى نفسه أيضاً. ومع افتراض وجود صفة الاستعلاء الفكرى فى شخصية عبد الرحمن بدوى إلا أنها لا تمحو- مطلقاً - رفاهة الحس ورقة المشاعر بداخل نفس هذا الرجل الذى عشق الحب، وتغنى بالجمال فى جسد المرأة والطبيعة[٣٣]، ومجد الفن، ولفظ وحشية الإنسان وقسوته فى «مهزلة مصارعة الثيران» بأسبانيا.[٣٤]

ولكى تكتمل معالم صورة شخص عبد الرحمن بدوى، فلنتقصَّ معاً ماذا رأت سلوى فى خصاله، ففى واحدة من رسائلها كتبت سلوى تخاطبه قائلةً: «أنت الثائر على السكون، النازع إلى الحركة والانفعال، الهائم بالتجديد والزوال»[٣٥]. وفى رسالة أخرى نقرأ معرفتها به وفهمها لدخائل نفسه وطبيعة مزاجه، فتقول له: «أنت الولوع بالمتناقضات، المحب للمفارقات، لأن فيها ذلك الحى الذى ترى فيه أنت سر الوجود الحق، أيها الوجودى الملىء بالمفارقات»[٣٦]

وهكذا أزاحت رسائل ومسار (رحلة الحور والنور) القناع - ولو قليلاً- عن وجه صاحب الرحلة: الفيلسوف عبد الرحمن بدوى.

الهوامش

١- انظر كتابنا بعنوان «أدب الرحلات: دراسة تحليلية من منظور إثنوجرافى». سلسلة (عالم المعرفة)، المجلس الوطنى للثقافة والعلوم والآداب، الكويت، يونيو ١٩٨٩

٢- سبق أن قدم الباحث عبد الرحمن أبو عوف مقالاً بعنوان «غربة عبد الرحمن بدوى»: قراءة فى الحور والنور». مجلة القاهرة - عدد يناير ١٩٩٦. ص ٣٦ - ٤٢.

نظرا لاهتماماتى وكتاباتى فى مجال الرحلة والرحالة، اختار لى عبد الرحمن بدوى - فى مقابلة معه بباريس - كتاب (الحور والنور) لقراءته. حدث هذا منذ عشر سنوات تقريباً.

٣- تشير السيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوى إلى تنقُّله وعمله فى عدة بلاد من بينها لبنان - ليبيا - إيران - الكويت. هذا إلى جانب أسفاره ورحلاته ودراسته فى ألمانيا خاصة - وبلاد أوروبية أخرى. للمزيد عن هذه السيرة انظر مقالا بعنوان «ببليوجرافيا عبد الرحمن بدوى» مجلة القاهرة، عدد يناير ١٩٩٦، ص ٦٢ - ٦٤.

٤- أنظر كتاب قصة الفلسفة ول ديورانت، مكتبة المعارف، بيروت بدون تاريخ، ص ٤٤٢.

٥- كتاب الحور والنور، تأليف عبد الرحمن بدوى . دار القلم (بيروت) بالاشتراك مع وكالة المطبوعات (الكويت)، طبعة ١٩٧٩، ص ٣.

٦- كتاب الحور والنور، ص ٤

٧- كتاب الحور والنور، ص ١٣

٨- كتاب الحور والنور، ص ٢١٨

٩- استخدام بدوى المجازى لمفهوم الحج هنا ربما قصد به رفع منزلة شيوخه الروحيين إلى حد إضفاء صفة القداسة عليهم. ففى خطابه لسلوى عن منازل رلكه فى باريس صرح بدوى أنه قد فهم معنى الحج فى الدين للمشاعر الفياضة والخشوع الذى واكبه عند أداء الزيارة (ص ١٠٧).

١٠- تشير الذاتية لعبد الرحمن بدوى إلى أنه عمل مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية فى برن عاصمة سويسرا فى المدة من مارس ١٩٥٦ حتى نوفمبر ١٩٥٨. وفى فبراير سنة ١٩٦٧ انتدب أستاذاً زائر لإلقاء محاضرات فى قسم الفلسفة وفى معهد الدراسات الإسلامية فى كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس وظل فى عمله هذا حتى مايو سنة ١٩٦٧. أنظر مجلة القاهرة، عدد يناير ١٩٩٦، ص ٦٣.

١١- كتاب الحور والنور، ص هـ.

١٢- فى خطابه الأول لسلوى من باريس، موضحا لها الدافع لرحلته، كتب بدوى يقول:

«فما أتيت باريس إلا لأخلو إلى نفسي طليقة من كل طائف أليم وذكرى أسيفة. وما أريد إلا أن أشاهد بعيونى، وأمتع البصر كثيراً والفكر قليلاً. أريد الإحساس الحاد الخالص من كل تأويل فكرى، الإحساس المجرد الخالى من كل إدراك أو تعقل. فقد سئمت التعقل والتجريد، فلأدعهما إلى حين.

وعندى أن هذه هى الميزة الكبرى للرحلات والأسفار النائية، بل والدانية (الحور والنور، ص ٧).

١٣- يشارك بدوى فى نظرته هذه إلى باريس إحساس رلكه بمعنى الموت، يطوف بأرجاء المدينة. فالمدن الكبرى أمر مناف للطبيعة فى نظر رلكه أيضاً. ويتفق بدوى أيضاً مع رلكه فى وصف باريس التى رآها «عابثة نرجسية النزعة، كأنها فتاة لعوب معجبه بنفسها، وجهها دائماً فى مرآتها، فيها الغرور والخيلاء ما يزوِّر لها كل ما فيها على أنه النموذج الأعلى والأمثل فى كل شىء مهما يكن عظيماً أو حقيراً.

بل لا معنى للحقارة والعظمة بالنسبة إليها: فهي تزعم أن كل ما فيها عظيم، وما على المعايير إلا أن تؤخذ منها» (الحور والنور، ص ١١٣).

١٤- كتاب الحور والنور، ص ٢٢٦

١٥- كتاب الحور والنور، ص ٢٥٣

١٦- كتاب الحور والنور، ص ٢٥٤

١٧- استهل بدوى خطابه إلى سلوى عن مواكب أجداده والفن فى طليطلة منشداً:

«دخلت طليطة بين مواكب الألوان ومواكب الأشجان.

سهوب من الرمل القانى تتراءى كأنها أمواج من الجمر المتقد.

تتخللها أفواف من الصفرة الكابية فى مجراها يسبح الحصى الرقيق.

اتقدى ياسهوب، فقلبى عامر بفرحة الماضى العريق!

واصفرّى يارمال، فذكرى أبائى الأمجاد تشيع فى حاضرى الحزين!

وجلجلى يانهر التاجه، فكم ارتوى منك أجدادى الظماء إلى المجد العالى والسلطان الأثيل!

واشمخى أيتها الأسوار المنيعة، فكم انكفأت دونك أعناق الأعداء!

واتلى سور الماضى أيتها الأحجار والأزقة والأبواب» (الحور والنور، ص ٢٨٥)

١٨- انظر مقال أنور عبد الملك «كيف تكون الفلسفة»، مجلة القاهرة، عدد يناير ١٩٩٦، ص ٢١

١٩- يقول بدوى عن رينان - أو الساحر الأكبر كما يسميه - إنه بدله بشخص أخر حين أنار له الطريق: «فإذا به يهتف بى: من هنا الطريق! آه كم كان لصيحته الهائلة هذه من أثر حاسم فى توجيه كل كيانى الروحى لقد أبدلنى مخلوقا أخر لا يهتدى بغير نور العقل» كتاب الحور والنور، ص٤

٢٠- هنا نجد ربطاً بن تمجيد العقل وتمجيد الطبيعة معاً فى طريق التنوير الفكرى والنهضة الحضارية.

٢١- يذكر بدوى «إن الألحان الأندلسية بمختلف أنواعها هى الأصول الحية القوية التى لابد من الاستناد إليها فى كل تجديد موسيقى مرموق، وهى من نبات روحنا العربية الأصلية التى ما عرفت كيف تزدهر حق الازدهار إلا فى هذه التربة الخصبة، تربة الأندلس، لأنها ذات رحم ماسة بها بطبعها»

(الحور والنور، ص ٢٦٠)

٢٢- انظر قصة الفلسفة ول ديورانت، ص ٥١٤

٢٣- كتاب الحور والنور ص ١١٥

٢٤- كتاب الحور والنور ص ١٦٦

٢٥- كتاب الحور والنور ص ١٧٨

٢٦- كتاب الحور والنور ص ١٧٨

٢٦- كتاب الحور والنور ص ٧٢

٢٨- قصة الفلسفة ول ديورانت، ص ٤٢٩

٢٩- كتاب الحور والنور، ص ١٦٥

٣٠- كتاب الحور والنور، ص ١٨٠

٣١- أمام تمثال فينوس ميلو بمتحف اللوفر بباريس كتب بدوى: «وقفت خاشعاً، ولولا خوف الناس - ولا يزال عندى هذا الاحتجاز الذى طالما ألفته فى يا سلواى! - لجَثَوْتُ على ركبتى (الحور والنور، ص

(٧٤
وعن دعوته لتحدى الناس وإزالة هذا الخوف الذى لازمه، كتب بدوى إلى سلوى قائلاً: لست أدرى إلى متى نجفل نحن أمام هذه الأوهام التى فرضها علينا الناس ولا نبددها، وندعهم فى حياتهم الميتة هذه يتخبطون. دعينى أقُلْ لك إن علينا يقع الإ ثم فى هذا كله - نحن أبناء هذا الجيل -، فإننا من الجبانة بحيث لم نتحدهم، وندعهم يقولون ما يشاء ون (الحور والنور، ص ١٦).

٣٢- فى رسالة بدوى إلى سلوى من سويسرا سألها هل تعرفين الجمال الوحشى؟ إنه فى الطبيعة كما فى الإنسان، قصد هنا المرأة. ومن أسبانيا، وإعجابه بجمال نسائها كتب بدوى إلى سلوى قائلاً

«وأشهد لقد طوفت ما طوفت فى مغانى الجمال فما عثرت على مثل هذا القدر المجتمع من الجمال والإغراء». وفى وصفه لإحدى راقصات مسرح الملكة فيكتوريا نقرأ لبدوى هذا الوصف:

«ورفع الستار فتبدت غادة تهدف إلى الثلاثين: سمراء وفى سمرتها جاذبية تهز المشاعر هزاً عنيفاً. لعوب وفى تلاعبها ما يحطم وقار الحليم، وصبر الكظيم، مجدولة البدن فى نظرة تتواثب من خلاياها أشعه الفجر، سوداء العيون الواسعة البعيدة الغور كأنها المحيط، وقد أحاطت برأسها المستدير غدائر قصيرة تلمع كما تلمع الفحمة البراقة فى قوس فولتا، وكأنها تستمد من شعورها تلك الكهرباء السحرية الخارقة التى تسرى فى سائر خلاياها». (الحور النور، ص ٢٥٨ - ٢٥٩).

٣٣- كتاب الحور والنور، ص ٢٨٠

٣٤- كتاب الحور والنور، ص ١٢

٣٥- كتاب الحور والنور، ص ٢٤٠

●●●

عبد الرحمن بدوى

دراساته فى الآداب الغربية

ماهر شفيق فريد

كالمتنبى، ملأ الدنيا وشغل الناس. وكالمتنبى انقسم الناس فى شأنه فريقين أحدهما يرفعه إلى أعلى الذرا، والآخر لا يكاد يقر له بفضل. من الفريق الأول د. طه حسين الذى اعتبره أول فيلسوف مصرى، ومن الفريق الثانى جلال العشرى الذى عده مترجما لا مسرحيا، ود. على جواد الطاهر الذى أخذ عليه أخطاء فى تحرير الكتاب التذكارى المهدى إلى طه حسين فى عيد ميلاده بأقلام تلاميذه وأصدقائه (دار المعارف)، ود. عبده عبود الذى كتب عن أخطائه فى الترجمة من الألمانية، ويظل بدوى بين هذه الأقطاب المتقابلة ينام ملء جفونه عن شواردها، تاركا للخلق أن يسهر جراهاويختصم. فإذا تكلم قال أشياء من قبيل: «الشعر الحديث تفاهة وأنا الفيلسوف الوحيد»! (انظر ببليوجرافيا الكتابات عن بدوى من قلم كاتب هذه السطور فى هذا المجلد).

كالمتنبى، كان مسرفا فى الاعتداد بذاته، حتى أنه فى موسوعته الفلسفية التى كسرها على جزء ين لم يورد أى فيلسوف عربى سوى نفسه وأستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق. وأغلب الظن أن هذا كان وفاءً منه للأستاذ من ناحية، وشعورا من ناحية أخرى بأنه قد أصبح من عالمنا على مسافة مأمونة، فى رحاب الله، بحيث لا تُخشى منه منافسة!

ترجم بدوى من الألمانية أعمالا لجوته وشللر وبورنمات وبرخت، ومن الإنجليزية لبيرون، ومن الأسبانية لثرفانتس ولوركا، ومن الفرنسية ليونسكو، ولا مجال هنا لتقييم هذه الترجمات فهذا يحتاج إلى فريق عمل من المتخصصين فى آداب هذه اللغات، ولست مؤهلا للاضطلاع بهذه المهمة. حسبى أن أذكر أن ترجمته لقصيدة بيرون الطويلة «أسفار اتشيلد هارولد» لا تلتزم بالأصل فى بعض المواضع، وتخطئ فهم النص فى مواضع أخرى، وإن تكن قليلة، ثمة مقالة ضافية عن قصيدة بيرون هذه، ومع ترجمة مقتطفات منها، بقلم الدكتور نظمى لوقا فى مجلة «تراث الإنسانية» المجلد السابع/ ٤ (١٩٦٩). وقد عارضت الترجمتين على الأصل الإنجليزى فوجدت ترجمة لوقا أدق من ترجمة بدوى وأصدق تمثيلا لتقنيات بيرون

الشعرية.

وعند الحديث عن دراسات بدوى فى الآداب الغربية ينبغى أن نأخذ في الاعتبار كتبه الفلسفية لا الأدبية فحسب. إذ كثيرا ما تتقاطع دروب الأدب والفلسفة فى عمله، وثمة قطع أدبية رفيعة فى دراساته عن أفلاطون وأرسطو وكنت وهيجل وفشته وشلنج ونتشه واشبنجلر وشوبنهور وبرجسون، كذلك ينبغى ألا نغفل كتبا إبداعية من قبيل «هموم الشباب» و «الحور والنور» فضلا عن ديوان «مرآة نفسى»». وتكاد بعض صفحات «الموت والعبقرية» أن تكون أدبا خالصا، بينما تدنو الفصول الخاصة بأدنامونو وكامى وسارتر من كتابه العظيم «دراسات فى الفلسفة الوجودية» من وضع الأدب ، وهو أمر طبيعى حيث إن هؤلاء الثلاثة كانوا أدباء إلى جانب كونهم فلاسفة.

فى «الموت والعبقرية» يعالج بدوى جيته وهيلدرلن وستيفن اتشفيج وماريه بشكرتسف ونوفالس وموريس دى جيران .

وفى «الفلسفة الوجودية» يعالج بدوى - غير من ذكرت - كيركجور وهيدجر وكارل يسبرز وأورتيجا وبرديائف، وإذ يدنو فصله عن هيدجر من ختام، يطرح بدوى هذا السؤال المروع الذى لابد أنه قد أقض مضجع كل ذى فكر وحساسية: لماذا كان ثَمَّ وجُودٌ، ولم يكن عدمٌ؟ أجل، لماذا؟.

انظر مثلا إلى كلمات كيركجور التى يترجمها بدوى من «مذنب أو غير مذنب»، ٢٥ مارس صباحا، ص ٨٦ من الترجمة الفرنسية سنة ١٩٤٢ :

«آه ! لماذا كانت تسعة أشهر فى بطن أمى كفيلة بأن تجعل منى رجلا عجوزا؟ لماذا لم أولد فى النعيم؟ ولماذا ولدت لا فى الألم وحسب، بل وللألم؟ ولماذا تفتحت عيناى لا لترى الهناء، بل لتغوص فى دنيا الزفرات، وحدها، دون أن أملك الخلاص منها؟!».

ماذا يكون هذا إن لم يكن أدبا فلسفيا من أعلى طراز؟ (ليس من قبيل المصادفة أن يكلف وجوديون كثيرون - جابريل مارسيل مثلا - بكتابة «يوميات ميتافيزيقية»). إن العذاب الرومانسى هنا - إذا استخدمنا عبارة الناقد الإيطالى ماريو براتس -

يتجاور والقدرة العقلية على تشريح الذات والنظر إليها كأنها شخص آخر، وهذا الطابع الشخصى الحميم رد فعل من جانب كيركجور، كما هو معروف، ضد برودة الفكر الهيجلى وشموخه وتعاليه على عذابات الفرد ونشواته. وواضح أن بدوى . ولو أنه لا يذكر هيجل فى هذا الموضع ، يتعاطف مع الفيلسوف الدانمركى فى محنته بحب رجينا أولزن، وشعوره بالذنب وراثة عن أبيه، وتقلبه بين أطوار الحساسية والأخلاق والقداسة، المدارج الثلاثة للحياة الروحية.

وفى كتابه عن «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى» (قارن كتاب العقاد فى الموضوع ذاته) يتحدث بدوى عن أثر الأدب العربى فى تكوين الشعر الأوروبى، والمصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية لدانته، وتأثير القصص العربى فى الأدب الأوروبى الحديث، وحديثه هنا أشبه بصور تخطيطية سريعة، أو مشروع بحث مستفيض ينتظر من يعكف عليه أعواما، بل عمرا كاملا.

تتوزع دراسات بدوى للآداب الغربية على ثلاثة أجناس: القصة، والمسرحية، والشعر، وفيما يلى مزيد بيان:

١ - *القصة*

فى كتاباته عن الفن القصصى - وهى ليست بالكثيرة - عنى بدوى ببعض قضايا عامة كما عُنى ببعض كتاب أفراد.

ففى مقالة له بمجلة «المجلة» (يوليه ١٩٦٢) يقدم عرضا لكتاب پيير بواديفر «إلى أين تتجه القصة؟» (باريس ١٩٦٢). يرى بواديفر أن القصة فى الأدب الفرنسى أخذت اتجاهين: «الأول هو الحكاية الفرنسية الكلاسيكية وتقوم على التحليل النفسى المتعلق خصوصا بمشكلة الزواج، وأول مثال لها رواية «أميرة كليف» التى شاهدنا لها عرضا سينمائيا فى مصر منذ أسابيع ، ويمثلها اليوم قصص مورياك وجاك شردون. والنوع الآخر هو قصة البحث أو الخلق وتبدأ من مارسيل پروست حتى ناتاليا سروت».

ويقول بدوى عن كفكا نقلا عن بواديفر:

«أما كفكا فرجل حافل بالقلق، يمثل عقدة أوديب. فالعالم عنده عالم مثلث: فى

القسم الأول منه كان يحيا حياة العبيد، وفي الثاني كان يحيا أبوه وحده يتحكم ويأمر وينهى ويغضب، وفي الثالث مكان أحلامه. ومن هذه التجربة راح كفكا يكتب قصصه: فالقصة عنده يجب أن تقرأ كما تقرأ الكتابة المائية في أوراق النقد، والحوادث فيها مجرد علامات وضعها طوال القصة مخرج مسرحي اللامعقول (كذا) فالعالم لا معقول، وعلى القصصي أن يكشف عن هذه اللامعقولية في كل الأشياء والأحياء والأهداف».

وقد أعقب جيل كفكا وبروست جيل آخر خاض غمرات الصراعات السياسية لعصرنا ومشكلاته الأخلاقية (مالرو، سارتر، كامي). وهناك الاتجاه العدمي لفردنان سيلين، واتجاه الرواية الجديدة عند ناتالي ساروت وغيرها.

ومن كتاب القصة الذين اهتم بهم بدوى الروائي السويسري شارل فرديناند رامو (١٨٧٨ - ١٩٤٧) صاحب رواية «الرعب في الجبل» (١٩٢٧) وهي قصة حب وآلام، قصة الكفاح الدائم بين الإنسان والطبيعة ممثلة في الصراع بين الرعاة والجبل، الجبل الذي سينتصر دائما لأن له إرادته الذاتية وخططه الخاصة مهما فعل الإنسان».

ولرامو أيضا شعر ومقالات ويوميات وأقاصيص ، ويورد بدوى في مطلع مقاله - من يومياته هذا المؤرخ في ٧ نوفمبر ١٨٩٦، إذ رامو دون العشرين:

«ولدت فروقا سريع التأثر إلى درجة مفرطةو أدنى شيء يخيفني، وأدنى شيء يجرحني، وإذا وجدت في مجتمع ناسا أعرفهم معرفة قليلة فإني أشعر بالضيق وأفقد رباطة جأشي، وأحس بأني موضوع للسخرية ، وأنا شديد الخوف من السخرية بي، على الرغم من تظاهري بعدم المبالاة. والفكاهة حتى لو كانت بأرعة بريئة تكفي لتخرجني عن طوري. ومن هنا كان موقفي لا يحتمل، فأجول كئيبا مغموما صموتا، لا أجيب على الأسئلة التي توجه إلي ويحسب الناس أني أبله بغير تهذيب.. ولكن الطموح يستبد بي، فعندي شعور بقيمتي وأتألم من كون الآخرين لا يلحظونها».

إنه نفس المنهج الذي يتبعه بدوى إذ يستمد مادته من التشريح الذاتي القاسي لموضوعه ، فالكاتب هنا قد انقسم إلى شخصين : أحدهما يعاني والآخر يراقب، أو

قل إن الأنا شخص آخر، بعبارة رينو، ومن قبل رينو كتب أبو العلاء العظيم :

مهجتي ضد يحاربني   أنا مني كيف أحترس

٢ - المسرح

كتب بدوى مقدمات لكثير من الأعمال المسرحية التى ترجمها، وتشغل ترجمته لقدمة «فاوست» لجوته كتابا كاملا، على حين تستغرق المسرحية ذاتها كتابين آخرين، وهو يفيد من إلمامه بعدة لغات في توسيع رقعة إشاراته، ورؤية العمل المنقود في منظوره التاريخي، وإحلاله في مكانه الصحيح بين سائر الروائع.

ومن القضايا التي أدلى فيها بدلوه قضية مسرح العبث (لا أحب كلمة اللامعقول) التى شغلت الحياة الثقافية المصرية في مطلع الستينيات، إذ نُقل عدد من مسرحيات بكت ويونسكو إلى العربية، وقدمت على خشبة مسرح الجيب وغيره، وكتب توفيق الحكيم «ياطالع الشجرة» و «رحلة قطار» ، وورط الكاتب الساخر أحمد رجب عددا من النقاد في مسرحية «الهواء الأسود» المختلقة، وانشغلت المجلات الثقافية - «المسرح» و «الشهر» و «المجلة» وغيرها - بترجمة أبحاث مارتن إسلن وسائر نقاد هذا التيار المسرحي. وكما وقف بدوى بصلابة ضد الشعر الجديد، وقف أيضا ضد التجارب الطليعية المسرحية.

ففى مجلة «المجلة» (مارس ١٩٦٣) كتب تحت عنوان «كارثة اللامعقول» يعجب أن تغدو فرنسا - بلد العقل الواضح المتميز والوضوح الديكارتى - موطن اللامعقول فى المسرح، ولكنه يستدرك قائلا: إن العجب يزول إذا أدركنا أن دعاة اللامعقول ليسوا فرنسيي المولد: فيونسكو من رومانيا، وبكت أيرلندى، وأداموف روسى، وأرابال أسبانى، وجورج شحاده لبنانى، وبانجيه سويسرى، وجلدرود بلجيكى، ويفرق بدوى بين الإحساس بالعبث لدى هؤلاء الكتاب والإحساس به لدى كامي، فاللامعقول عند كامى هو فى الوجود نفسه، لا فى التعبير. أما عند أولئك فاللامعقول هو فى التعبير عن الوجود.

وإذ يرد بدوى تيار العبث إلى أصوله الفلسفية عند استيفان لوباسكو (وهو صديق ليونسكو، وروماني مثله من الطارئين على باريس) يورد مقتطفا من إحدى

مسرحيات يونسكو لكى يدلل على «عبث» هؤلاء الكتاب، يقول بدوى: «نراه فى مسرحية «المغنية» يجرى حوارا من ألفاظ، وحروف ليس لها أى معنى، تشبه تماما تعويذات تحضير الجان فى كتب السحر والحروف العربية، يمكن تعريبه على النحو التالى:

السيد مارتان: ياهيكوش كيكوش ميكوش!

السيدة مارتان : القط نط حط بط !

السيد مارتان : كرشنالوب، كرشنالوب، كرشنالوب!

السيدة مارتان : بابا هابا جابا! البابا غابه ! البابا ما غابه!

السيد مارتان : شغل ! بغل ! بغل !

السيدة مارتان : آيو ، آيو، آيو !

السيد مارتان : ح ث غ خ ، ط هـ ش ع !

السيدة مارتان : دو ، رى ، مى ، فا ، صو ، لا ، سى !

السيد مارتان : قال القمح للكرنب ، وقال الكرنب للطعمية !

السيدة مارتان (وهى تحاكى القاطرة) : بف ، بف ، بف ، بف ، بف ، بف ، بف ، بف!!

وفى نفس «المجلة» (عدد مايو ١٩٦٣) يقدم بدوى - توخيا للعدل - الوجه الآخر للعملة، أو «دفاع اللامعقول عن نفسه» فيعرض، مع مقتطفات سخية، مسرحية يونسكو القصيرة المسماة «مرتجلة الألما » شارحا أنه فيها «يوضح موقفه من نقاد مسرحه بطريقة جامعة بين السخرية والتناقض، وقد كتبها فى سنة ١٩٥٥، وعنوانها مأخوذ من المسرح الذى عرضت فيه وهو «استوديو الشانزليزيه» بالقرب من جسر الألمافى باريس، ويذكرنا أيضا بسالفتين لها هما: «مرتجلة فرساى» لموليير و «مرتجلة باريس» لجيرودو».

هذه المحافظة الذوقية التى يتسم بها بدوى إزاء بعض الجديد - غدا بكيت ويونسكو الآن من الكلاسيات المحترمة - يشاركه فيها أساتذة فلسفة آخرون، ممن كتبوا عن مسرح العبث: زكى نجيب محمود، وفؤاد زكريا، وإن يكن من منطلق

مغاير، أكثر عقلانية وأحرص على توخى الموضوعية. وربما كان أبلغ دفاع عن التيار، نظريا، قد تجسد فى كتيب يوسف الشارونى القيم «اللامعقول فى الأدب المعاصر» (١٩٦٩). يرد الشارونى مفهوم اللامعقول إلى أصوله الفلسفية والنفسية، ويتتبع جذوره فى التراث الغربى والعربى على السواء، ويقدم تعريفا لاغنى عنه بالتجارب الحداثية لبدر الديبو عباس أحمد ومنير رمزى وغيرهم فى النصف الأول من هذا القرن، ونبرة الشارونى هادئة تخلو من انفعال بدوى واتجاهه الرؤيوى المنذر بنهاية الأشياء Apocalyptic ، إذ يكتب عن «كارثة» اللامعقول وهى على أقصى تقدير إحدى أزمات الفكر والحضارة الكثيرة فى قرننا ، وكأنما أعمال بكت ويونسكو جائحة Cataclysm من نوع الزلازل والبراكين والسيول والحرائق، إنما هى فى الحقيقة عرض لا علة.

٣- الشعر

استأثر الشعر بالنصيب الأكبر من اهتمام بدوى لأنه تاج الفنون القولية من قديم من ناحية، ولأن بدوى ذاته شاعر من ناحية أخرى (كان بدء تعرفى على شعره من خلال ترجمة ج أربرى الإنجليزية لإحدى قصائده، كما نشرت له مجلة «الشعر» تحت ولاية الدكتور عبده بدوى بعض قصائد، انظر مثلا عدد يناير ١٩٨٠). ويأتى الشعر الألمانى فى طليعة اهتماماته ولكنه لا يغفل شعر إسبانيا وفرنسا. ومن اللافت للنظر أنه لا يكاد يكتب عن الشعر الإنجليزى، ويتجاهل الشعر الأمريكى تجاهلا شبه تام، باستثناء إشارة إلى قصيدة پو «الغراب» كما سيرد.

وأهم أثر خلفه بدوى فى هذا الميدان هو كتابه المسمى «فى الشعر الأوروبى المعاصر» (١٩٦٥) الذى يجمع مقالات كتبت عبر عدد من السنين، يغلب عليها الإيجاز وما وصفته بالطابع التخطيطى Sketchy لكثير من كتاباته، ولكنها فى مجموعها تتآزر على رسم لوحة واضحة المعالم لشعر ثلاث لغات، فضلا عن تناولها عددا من القضايا النقدية، ونظريات الشعر والموسيقى لدى عدد من المفكرين.

يضم كتاب «الشعر الأوروبى المعاصر» دراسات عن رلكه فى مصر، وقصيدة

«خبز وخمر» لهيلدرلن، وترجمة لقصيدة لوركا «مرثية مصارع الثيران إغنسيو سنشث مخياس»، ومقالتين عن سان رجون پرس، وثلاث مقالات عن جان كوكتو شاعرا وناقدا، وعرضا لآراء كلوديل وسنتيانا ونتشه وشوبنهور فى الشعر، وعرضا لآراء هيجل وشوبنهور ونتشه وهرمن كوهن واشبنجلر فى الموسيقى، وحديثا عن الشاعر التعبيرى الألمانى جوتفريد بن، وهو مثل فردنان سلين الذى أسفلنا ذكره، وهو طبيب خاض غمار الحرب واكتوى بنارها وعرف بشاعتها فى الخنادق بين الفئران والبرد والرطوبة ورائحة الموت، ومن ثم غلبت على عمله نزعة عديمة قانطة سوداء، وانقشاع أوهام عن كل إيمان بخيرية الإنسان ونبله ورفعته.

وفى نهاية الكتاب أربع مقالات تعلو فيها نبرة النقد للاتجاهات الحداثية والطليعية، وتستبين محافظة بدوى الأساسية، وعناوين هذه المقالات كافية للدلالة على مضمونها: «ما هو الشعر الحديث حقا؟» «حين يصبح التجديد هراء» «الكلاسيكى المعاصر» «حتى أشد المجددين يلتزمون الوزن والقافية». ولاريب فى أن بدوى محق حين ينعى على شعابذة الدادية والسريالية تنكرهم لكل منطق، وافتقار عملهم إلى الاتساق الداخلى. إنه يهاجم هانز آرب، كما يهاجم أو يجين جومرنجر (شاعر ألمانى ولد فى ١٩٢٥)، فيترجم له قصيدة مجرد حروف وأصوات، وإن كانت تدل بعض كلماتها على معان باللغة الإنجليزية، ولكنها فى لغتها الألمانية لا تدل إلا على مجرد مقاطع وحروف وأصوات، رتبت - مطبعيا - بشكل هندسى يؤلف أقواسا ومنحنيات هكذا:

و

بو

بلو

بلو بلو

بلو بلو بلو

بلو بلو

بلو.

بو

و و

سو جو

شو جرو

شوشو جرو جرو

شو شو شو و جرو جرو جرو

شو شو جرو جرو

شو جرو

سو جو

و و

لو

فلو

فلو فلو

فلو فلو فلو

فلو

ويعلق بدوى - محقا - أن فى هذا النموذج ما «يكفى للتدليل على ما عسى أن ينتهى إليه مثل هذا «التجريب» - التخريب - الشعرى الذى يزعم أصحابه أنه الغاية فى التجديد ! وياويح الإنسانية إن انتهى بها «التجديد» إلى هذه الألاعيب الهاذية!».

على أنه يسرف فى المحافظة حين يلزم الشاعر بالوزن والقافية، الوزن، أجل، على الأقل بمعنى من المعانى، أما القافية فقد سبق أن تحرر منها شكسبير ذاته فى مسرحه الشعرى وهاجمها شعراء لا يقلون قدرا عن ملتن ناظم الشعر المرسل، وغيرهما، للقافية مكان لا شك فيه فى فن الشعر - أو علمه - ولكنها ليست شرطا لازما ملزما : de rigueur

يبقى تحفظ : إنه رغم اتساع رقعة هذه الدراسات وما تتميز به من لوذعية وجاذبية فإنها تظل شذرية لا تفى بفرض القارئ المتعمق (من ذا يستطيع الآن أن

يكتفى بقراءة مقالتى العقاد القديمتين عن كانط ؟ ومع ذلك فقد كانتا هما اللتين أفضتا بمفكر كعثمان أمين إلى اكتشاف ذلك الفيلسوف). لقد جاوزنا موسوعية بدوى - كما جاوزنا موسوعية العقاد - وظهرت أجيال جديدة من الأساتذة الجامعيين والباحثين الأكاديميين والنقاد والأدباء تستطيع أن تخطو - بل خطت فعلا - أبعد مما مضى إليه بدوى . انظر مثلا إلى مقالات بدوى فى هذا الكتاب عن الشعر الألمانى الحديث وقارنها بكتاب دارس من جيل تال، يقر لبدوى بالأستاذية، هو الدكتور عبد الغفار مكاوى، صاحب كتاب «لحن الحرية والصمت» (سلسلة المكتبة الثقافية). إن مكاوى ذلك العالم النحرير والمترجم القدير والدارس المتفانى أكثر تواضعاً ، وأشد اعتدالاً، من بدوى، وهو يعادله معرفة بموضوعه، وقدرة على نقل الفكر والإبداع الجرمانى إلى لغة الضاد. ومقالة بدوى عن هلدرلن تغدو مجرد مدخل لكتاب كامل عن ذلك الشاعر الفاتن من تأليف مكاوى، صدر فى سلسلة «نوابغ الفكر الغربى» (دار المعارف). ولا حاجة بى إلى أن أذكر القارئ بكتاب مكاوى العمدة «ثورة الشعر الحديث» بجزءيه، ولا بترجماته لقصائد برخت .

أو قارن مقالتى بدوى عن سان جون پرس بمقالة ضافية كتبها متخصص فى الأدب الفرنسى - الدكتور أنور لوقا - فى مجلة «المجلة» (يونيه ١٩٦٢) عقب حصول الدبلوماسى الفرنسى ألكسى سان ليچيه المولود فى جزيرة جواديلوپ المدارية بالمحيط الأطلنطى قرب كوبا على جائزة نوبل فى ١٩٦٠، إن بدوى فى أولى مقالتيه يؤثر الطريق السهل، طريق أقل مقاومة أو ربما لا مقاومة على الإطلاق، فيعمد إلى ترجمة قوائم كاملة من الصور الشعرية عند پرس (على امتداد أكثر من صفحتين) دون تحليل ولا تعليق (يقتضى الإنصاف أن أقول إنه فعل شيئا من ذلك فى مقالته الثانية). أما أنور لوقا - أستاذ الأدب الفرنسى المتمكن - فيقدم عرضا وافيا على امتداد أربع عشرة صفحة من «المجلة» لحياة پرس وعالمه الشعرى وتطوره من ديوان «مديح» إلى «أناباز» (ترجم إليوت هذا الديوان إلى الإنجليزية) إلى «منفى» إلى «أمطار و ثلوج» إلى «رياح» إلى «وأنت أيتها البحار..» إلى «تأريخ» . وعلى امتداد هذه الرحلة الشعرية يحلل أنور لوقا مقولات الفكر الپرسية، ونمط حساسيته،

وأساليبه التعبيرية فى الأداء اللغوى. هذه مقالة مشبعة مشبعة على نحو لا يتحقق فى اسكتش بدوى المتعجل القصير .

وعرضا أذكر أن ثمة مقالة عن پرس بقلم أستاذة أخرى للأدب الفرنسى، فقدناها فى قمة عطائها، هي الدكتورة سامية أسعد وذلك فى كتابها «فى الأدب الفرنسى». ولكن مقالتها - إذا صح التعبير - أليفة مروضة مُدّجنة tane لا تثير فكرا ولا توقظ شعورا ، إنها أكاديمية بالمعنى السيئ للكلمة، هادئة إلى حد الفتور. ويبقى، بطبيعة الحال، أن أهم نقل لبرس إلى العربية هو ترجمة أدونيس - ذلك الشاعر الكبير والمنظر الأكبر - لـ «ضيقة هى المراكب..» على صفحات مجلة «شعر» البيروتية، وغيرها.

ويورد أنور لوقا فى صدر مقاله هذه الكلمات الملهمة لبرس عن طبيعة الشعر ووظيفته. وهأنذا أسوق طرفا منها - رغم طول المقتطف - لأنها جديرة أن تغدو دستورا لكل ناظم للقريض فى عصرنا، ونبراسا تتطلع إليه الأعين حين تعشيها الأضواء الزائفة أو تخمد بريقها ألفة العادة والتكرار.

يقول برس فى خطاب حصوله على جائزة نوبل، والضمير فى أول كلامه عائد على الشعر : «الحب بيئته، والتمرد شريعته، ومكانه كل مكان، حيثما يسبق الأمور، ومع ذلك فهو لا ينتظر جزاء من منافع العصر، إنه إذ يستمسك بمصيره الخاص، وإذ يحرص على حريته الأصيلة، واستقلاله عن كل مذهب سياسى، إنما يعرف لنفسه أنه مساو للحياة ذاتها، الحياة التى ليس عليها أن تبرر إلا نفسها، وفى ضمة واحدة، كأنها قصيدة واحدة كبيرة حية، يحتضن الشعر فى الحاضر كل الماضى والمستقبل، يحتضن ما يمس واقع الإنسان وما يفوقه معا.. الشاعر يتصل اتصالا تاما بما هو موجود، فيقدم لنا بذلك للجميع طرافة أن يعيشوا هذا العصر الهائل ! لأنها ساعة عظيمة فريدة لا تعوض، ساعة يعى الإنسان نفسه وعيا جديدا، وإلا فلمن ننزل عن شرف المثول فى عصرنا؟.. ليست المأساة فى التبذل ذاته، بل إن مأساة العصر الحقيقية هي فى هذا البون الفاصل الذى ندعه يزداد بين الإنسان الزمنى والإنسان المعنوى غير المقيد بقيود الزمن.. وواجب الشاعر - وهو الذى لم ينقسم على نفسه -

أن يشهد بيننا بازدواج سعى الإنسان؛ بذلك يرفع أمام الروح مرآة مرهفة تبادر إلى التقاط إمكانيات البشر الروحية، بذلك يبين فى حاضر العصر وضعا بشريا أجدر بالإنسان الأصلى، بذلك يوفق بمزيد من الجرأة بين النفس الجماعية فى تكتلاتها الشعبية الحديثة وسريان الطاقة الروحية فى العالم».

ويطوى المرء صفحات كتاب بدوى - راضيا أو نصف راضٍ - وقد بقيت أشياء منه في الذاكرة. مازلت حتى اليوم - وقد اشتريت نسختى فى ١٩٧٢ - تطارد خيالي بعض الأبيات التى يترجمها بدوى هنا، وذلك فى أغرب اللحظات وأبعدها عن التوقع: «الملاك هرتبيز» (كوكتو)، «قلبى زاره حرف صائب غريب» (سان جون برس)، «كان الهواء أزرق كحزمة ملابس مريض يخرج من المستشفى» (باسترناك)، «المصباح الأصلع يخلع باشتهاء جوارب الشارع السوداء» (ماياكوفسكى). هذا شعر حق، مهما أغرب وجافى المنطق الصورى أو منطق الحياة اليومية، لأنه يمس مناطق غائرة من أعماق النفس أبعد منالا من العقل.

يعلق بدوى على بيت ماياكوفسكى هنا بقوله :

«العناصر هنا متباعدة، لكنها بارعة التلفيق: فأين نور المصباح («الفانوس» الذى يضىء فى الشارع) من الجوارب؟ وأين فكرة النور من الصلع؟ ولكنها فى مجموعها تكون تشبيها رائعا يهز النفس بغرابته ومفارقاته».

وهذا حق ، والواقع أن بدوى يكون أجزل ما يكون نفعاً، وإرشاداً للقارىء، حين يجمع بين الترجمة والتعليق بما يضيىء النص المترجم وينير للقارىء زواياه وخباياه. خذ مثلا ترجمته لرائعة لوركا «مرثية إغنيسو» (للقصيدة ترجمة أخرى بقلم د. أحمد هيكل على صفحات مجلة «الشعر» وترجمات عربية أخرى) ومطلعها:

فى المساء، الخامسة !

دقت الساعة ضبط الخامسة

وأتى الطفل بفرش أبيض

فى المساء ، الخامسة .

سلة الكلس أعدوها له

في المساء ، الخامسة.
لم يكن ثم سوى موت وموت
في المساء ، الخامسة
أذرت الريح فراصا من قطن
في المساء، الخامسة.
نشر الأكسيد بلورا ونيكل
في المساء، الخامسة.

واضح هنا استخدام السطر المتردد أو المتكرر refrain ، ويوجه بدوي النظر إلى دلالته وتأثيره فيقول :

« في هذا القسم تتردد هذه الجملة الرهيبة: «في المساء، الخامسة!» وهي الساعة التي خدع فيها البطل الشهيد. وإنها لتذكرنا بالترديدة الرهيبة التي في قصيدة «الغراب» لإدجار ألن بو E.A. poe الشاعر الأمريكي الغريب، ونعني بها «كلا ، أبدا» nevermore ، وتعلو نبرة الحزن إلى القمة حين يقول الشاعر إنه لم يكن ثم سوى موت وموت، في المساء الخامسة»! وإن هذا القسم كله كأنه قطعة موسيقية، بالغة الحزن من نوع «أحزان» شوبان».

هذا نقد ملهم، يعتمد على ذائقة مرهفة وعلم غزير لا بسائر الآثار الشعرية فحسب، وإنما بالموسيقى أيضا. ولا عجب فالشعر موسيقى سائلة، كما أن العمارة موسيقى متجمدة.

وأحدث ما أخرج بدوي من دراسات في الآداب الغربية كتابه المسمى «الأدب الألماني في نصف قرن» (يناير ١٩٩٤) ، وعنوان الكتاب مضلل إذ هو لا يتناول الفترة الزمنية المشار إليها إلا في مقدمة لا تجاوز سبع عشرة صفحة، بينما يكسر باقي الكتاب (٢٥٤ صفحة في مجموعه) على الشاعر رلكه . ولا اعتراض على هذا فهو كتاب قيم يعرفنا بشاعر كبير، ولكن لم لا تقال الحقيقة على الغلاف؟ ربما يكون المؤلف أو الناشر قد شعرا - لأسباب تجارية - أن فرص مبيع كتاب يحمل العنوان العريض «الأدب الألماني في نصف قرن» أفضل من فرص تسويق كتاب عن شاعر

فرد لا يكاد يعرفه سوى قليلين.

يقول بدوى فى مقدمته: أن الأدب الألمانى فى الربع الأخير من القرن الماضى والربع الأول من هذا القرن توزعته ثلاثة تيارات رئيسية هى: النزعة الطبيعية، والنزعة التعبيرية، والنزعة الرمزية الصوفية، ويتطرق من هذا المدخل إلى دراسة شاعره المختار فيحدثنا عن حياة رلكه وشعره، وعلاقته بالأميرة ماريه تورن وتاكسس، وزيارته لمصر، وتنقلاته بين أسبانيا وباريس وألمانيا، وحبيبته المجهولة، وعمله وحياته إبان الحرب العالمية الأولى، وسفره إلى سويسرا، وانتقاله إلى قصر ميزوت الذى سيصير مقره الثابت حتى وفاته، ومرضه والعواصف التى هبت على حياته، وعلاقته الأخيرة وكانت بسيدة مصرية (نعمت علوى بك! لا أقل) ثم نهايته، حياة قلقة معذبة، لكنها أخرجت لنا «مراثى دوينو» و «سوناتات أورفيوس» الخالدة، فضلا عن «دساتير مالتى لوردز برجه»، كان رلكه كما يصفه بدوى «شاعر الفقر والموت» وقد تحتم عليه - كما تحتم على كل شاعر كبير - أن يدفع ضريبة نبوغه: أن يجرب آلام تحويل الدم إلى حبر، على حد تعبير إليوت .

يستطيع امرؤ مثلى جاوز الخمسين ويخطو نحو الستين أن يكتب اليوم عن بدوى بحياد نقدى، وتباعد يطمح إلى بلوغ الموضوعية، لكن الأمر لم يكن كذلك حين اشتريت نسختى من «دراسات فى الفلسفة الوجودية» عام ١٩٦٤، وأنا فى العشرين ! آنذاك كان كل كتاب جديد، مؤلفا أو مترجما، يقرؤه المرء لبدوى كشفا جديدا وتجربة تهز من الأعماق، من غيره - فى جرأته الفكرية - كان يمكن أن يطمح إلى إنشاء فلسفة لـ «الزمان الوجودى» تسامت فلسفة هيدجر العظيم؟ لقد تساءل «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟»، وألقى الضوء على الجانب الذى ظل مهمشاً ومسكوتا عنه من التراث: الإلحاد فى الإسلام، وشخصياته القلقة، وشهيدة العشق الإلهى رابعة العدوية، وشطحات الصوفى أبى يزيد البسطامى، وأبى حيان التوحيدى المفكر الوجودى فى القرن الرابع للهجرة . عبد الرحمن بدوى هو الذى قدمنا إلى نداءات نتشه النارية «عيشوا فى خطر، ابنوا مدنكم قرب بركان فيزوف . أرسلوا سفنكم إلى بحار مجهولة»، وقدمنا إلى تشاؤمية شوپنهور وكراهته للمرأة (ما أسهل أن يتحول

حـرمـان المراهـق من الجنس الآخـر إلى كـراهـيـة له!) . وقـادنا إلى فكر الدورات التاريخية عند اشبنجلر ورثائه لاضمحلال الغرب، وهى نغمة حزينة أسيانة تلقى هوى فى نفس المراهق، فى غمـرة عذابات الشبـاب الأول، وقنوطه الجنسى، ويقظة الروح والعقل والجسد فى مجالات العقيدة والفكر والجنس، كانت قراءة بدوى (إذا استعرت كلمـات تنسـون) عـزيزة كالقبـلات التى يتـذكرها المرء بعـد الموت، وعـذبة كتلك التى يطبـعها الخيـال اليائس على شفـاه هى ملك الآخرين، عميقة كالحب، عميـقة كالحب الأول، ووحشية بكل الأسى، إيه أيها الموت فى قلب الحياة، وأيامنا التى لن تعود!

يرى المرء الآن نواحى قصور بدوى البشرية - من لى بنفس غير ذات قصور، كما يقول رينو بترجمة غنيمي هلال - وعيوب تآليفه، وافتقاره إلى التـواضع ومآخذ على ترجمته، ولكنه يظل قوة فكرية فاعلة فى وعينا، بل هو قد جرى منا مجرى الدم فى العروق: المتنبى والمعري والجاحظ والتوحيدى من الأقدمين، وطه حسين والعقاد وأمين الخولى من الجيل السابق لبدوى، ومحفوظ ولويس عوض ورشاد رشدى من جيله، ثم إدوار الخراط وأدونيس فى فترة لاحقة: هذه هى المؤثرات العربية (إلى جانب مؤثرات غربية أخطر شأنا) التى صاغت عقلى، بل حياتى. من غير بدوى كان يمكن أن ينقل إلى العربية رائعة سارتر من التحليل الفينومينولوجى «الوجود والعدم»؟ من غيره كان يمكن أن يحدثنا عن ربيع الفكر اليونانى وخريفه، وعن فلسفة العصور الوسطى، وعن المثالية الألمانية؟ من غيره كان يمكن أن يقيم باقتدار ومعرفة بالأصول جسورا بين الفكر الإغريقى والفلسفة الإسلامية والبلاغة العربية؟ بين حازم القرطاجنى وأرسطو؟ قلائل، بل أقل القليل. لهذا نظل مع كل التحفظات، وهى تحفظات مهمة وأساسية - مدينين له إلى آخر لحظة فى حياتنا.

عبد الرحمن بدوى
فى مرآة معاصريه

ماهر شفيق فريد

ببليوجرافيا مختارة

بعض الكتابات المصرية والعربية عنه ١٩٣٩ - ١٩٩٧

(مكان النشر القاهرة إلا إذا نص على غير ذلك)

١٩٣٩

- مصطفى عبد الرازق، نيتشه، مجلة السياسة الأسبوعية ١٩٣٩.

١٩٤٠

- إبراهيم مدكور، نيتشه، مجلة الرسالة ١٩٤٠.

١٩٤٥

- د. طه حسين، الزمان الوجودى، الإلحاد فى الإسلام، مجلة الكاتب المصرى ١٩٤٥.

١٩٤٦

- عبد الله العلايلى، الإلحاد فى الإسلام، مجلة الأديب (بيروت- سهيل إدريس، هموم الشباب، مجلة الأديب (بيروت) حزيران ١٩٤٦.

١٩٦٠

- حبيب الزحلاوى، البدويان فى: شيوخ الأدب الحديث، مكتبة نهضة مصر ١٩٦٠.

١٩٦١

- فؤاد دوارة، دراسات فى الفلسفة الوجودية، مجلة الكاتب مايو ١٩٦١.
- أنيس منصور، العبث والحضارة والوجودية، مجلة الهلال، مايو ١٩٦١
- د. إبراهيم أبو عوف، فلسفات ولدت ميتة فى بلادنا، مجلة الكاتب أكتوبر ١٩٦١.

١٩٦٢

- فؤاد دوارة، مؤلفات ابن خلدون، مجلة الكاتب فبراير ١٩٦٢.

١٩٦٣

- الأب جورج شحاته قنواتي، الفلسفة الإسلامية، مجلة المجلة فبراير ١٩٦٣.
- عبد المنعم الحفنى، الروح العربى في الأدب والفن، مجلة أدب (بيروت) صيف ١٩٦٣.
- د. زكى نجيب محمود، الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة، مجلة المجلة يوليو ١٩٦٣.

١٩٦٤

- جلال العشرى، المترجم اللامسرحى، مجلة المسرح مارس ١٩٦٤.
- إبراهيم الصيرفى، الأصالة فى الفسلفة العربية المعاصرة، من ندوات البرنامج الثانى بإذاعة القاهرة، اشترك فيها الدكاترة زكى محمود، عبد الرحمن بدوى، فؤاد زكريا، مجلة الآداب (بيروت) سبتمبر ١٩٦٤.

١٩٦٥

- على أدهم، ألبرت اشفيتزر وفلسفة الحضارة، مجلة الكتاب العربى ١٠ يوليو ١٩٦٥ .
- عصام الحلوانى، دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، مجلة حوار (بيروت) ١٨، سبتمبر أكتوبر ١٩٦٥.
- د. يحيى هويدى، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، مجلة الكتاب العربى ١٠ أكتوبر ١٩٦٥ .
- على أدهم، حول المنهج التاريخى، مجلة الكتاب العربى ١٠ نوفمبر ١٩٦٥.
- د. محمود السمرة، دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، مجلة العربى (الكويت) ديسمبر ١٩٦٥.

١٩٦٦

- بلا توقيع، دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، مجلة الهلال يونيه ١٩٦٦ .

١٩٦٧

- غالى شكرى، دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى فى : ماذا أضافوا إلى ضمير العصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٦٧ .

١٩٦٨

- بلا توقيع، الخوارج والشيعة، مجلة الكتاب العربى أكتوبر ١٩٦٨.

١٩٦٩

- د. مراد وهبه، الفكر الفلسفى فى جامعاتنا المصرية، مجلة الطليعة ديسمبر ١٩٦٩.

١٩٧٤

- نبيل فرج، لقاء مع الدكتور عبد الرحمن بدوى، مجلة الثقافة مارس ١٩٧٤.

١٩٧٦

- د. عبد الفتاح الديدى، أساتذتى، مجلة الهلال أغسطس ١٩٧٦.

- بلا توقيع، نيتشه، مجلة العربى (الكويت) أغسطس ١٩٧٦.

- نجيب سرور، الشعر بين المفروض والمرفوض، محاورة مع مارتن هيدجر، مجلة الكاتب ديسمبر ١٩٧٦.

١٩٨٠

- د. عبده بدوى، هذا العدد من الشعر، مجلة الشعر يوليو ١٩٨٠.

- د. عبد الفتاح الديدى، الدكتور عبد الرحمن بدوى، مجلة الثقافة نوفمبر ١٩٨٠.

١٩٨٢

- د. يوسف بكار، عودة إلى قضية الانتحال فى الشعر الجاهلى، مجلة العربى (الكويت) أبريل ١٩٨٢.

١٩٨٣

- صلاح عبد الصبور، على مشارف الخمسين، دار الشروق ١٩٨٣. وفى الأعمال الكاملة، الجزء ١٠ أقول لكم عن الشعراء، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢.

١٩٨٥

- د. على جواد الطاهر، مختصون مؤلفون عن طه حسين ولا يعرفون مؤلفاته جيدا، مجلة الأقلام (بغداد) آذار ١٩٨٥.

١٩٨٦

- د. يحيى هويدى، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، فى: نحو الواقع - مقالات فلسفية، دار الثقافة والنشر والتوزيع ١٩٨٦.

١٩٨٧

- بلا توقيع (واضح أن المادة للدكتور يحيى الرخاوى، رئيس التحرير) مقتطف وموقف (يعلق على مقتطف من كتاب عبد الرحمن بدوى عن شوبهناور) مجلة الإنسان والتطور، يناير فبراير مارس ١٩٨٧.

١٩٨٩

- محمود أمين العالم، هذه الأخلاق الوجودية فى : فى الثقافة المصرية، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة ١٩٨٩.
- بلا توقيع (افتتاحية) مجلة الهلال أكتوبر ١٩٨٩.
- محمود أمين العالم، الفيلسوف المؤسسة، مجلة الهلال أكتوبر ١٩٨٩.
- محمود أمين العالم، عبد الرحمن بدوى: منطق التوتر مقابل منطق أرسطو، مجلة الهلال نوفمبر ١٩٨٩.

١٩٩٠

- د. أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والصدى: الأصول الاستشراقية فى فلسفة بدوى الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٩٠.

١٩٩١

- ك. ج. (كاظم جهاد) عبد الرحمن بدوى: الشعر الحديث تفاهة وأنا الفيلسوف الوحيد، مجلة الكرمل (نيقوسيا) العدد ١٩٩١/٤٢.

١٩٩٢

- محمود أمين العالم، زكى نجيب محمود، مجلة أدب ونقد مارس ١٩٩٢.

١٩٩٣

- د. مصطفى النشار، نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفى باللغة العربية، مكتبة مدبولى ١٩٩٣.

- محمود أمين العالم، التكوين، مجلة الهلال مايو ١٩٩٢.

- محمود أمين العالم، حول جوائز الدولة التقديرية: قواعد تنظيمية أم قيم مختلة؟ مجلة الهلال أغسطس ١٩٩٣.

- ملف عبد الرحمن بدوى من الفاشية إلى الليبرالية: هذا المفكر المؤسسة بقلم ح. س (حلمى سالم)، قراءة فى كتابات بدوى السياسية بقلم د. أحمد عبد الحليم عطية. المستشرقون: أباطيل وأسمار بقلم د. عطية القوصى، ببيلوجرافيا، مجلة أدب ونقد ديسمبر ١٩٩٣.

١٩٩٤

- د. أنور عبد الملك، التكوين، مجلة الهلال مايو ١٩٩٤.

- د. أحمد عبد الحليم عطية، المعاجم والموسوعات الفلسفية المعاصرة فى العربية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد ٦٢، مايو ١٩٩٤.

- د. عاطف العراقى، عبد الرحمن بدوى: المكان والمكانة، جريدة الأهالى ١٦ نوفمبر ١٩٩٤.

- محمد روميش ، ابن عربى، وبلاثيوس، وبدوى، مجلة أدب ونقد ديسمبر ١٩٩٤.

١٩٩٥

- محمد إبراهيم أبو سنة، مع الشاعر الألمانى جيته فى الديوان الشرقى للمؤلف الغربى فى : آفاق شعرية: دراسات، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥.

- د. مصطفى النشار، عبد الرحمن بدوى مؤرخا للفلسفة اليونانية، أوراق كلاسيكية، العدد الرابع ١٩٩٥.

- د. أحمد عبد الحليم عطية، بدوى والتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، أوراق كلاسيكية العدد الرابع ١٩٩٥.

- حسن طلب، من يخاف عبد الرحمن بدوى؟ مجلة إبداع، أغسطس ١٩٩٥.

- د. مراد وهبة، رؤيتى لعبد الرحمن بدوى، مجلة إبداع أكتوبر ١٩٩٥.

- محمود أمين العالم، عبد الرحمن بدوى ذلك المجهول، مجلة إبداع نوفمبر ١٩٩٥.

- د. أحمد عبد الحليم عطية، رؤيتي لرؤيته: كيف نظر مراد وهبه إلى عبد الرحمن بدوى، مجلة إبداع نوفمبر ١٩٩٥.

- أنيس منصور، مواقف، جريدة الأهرام ١٩٩٥/١١/٥.

- أنيس منصور، مواقف، جريدة الأهرام ١٩٩٥/١١/٧.

- أنيس منصور، مواقف، جريدة الأهرام ١٩٩٥/١١/٨.

- د. مراد وهبه، أزمة مشروع، مجلة إبداع ديسمبر ١٩٩٥.

١٩٩٦

- ملف فلسفة المغترب.. عبد الرحمن بدوى، كيف تكون الفلسفة؟ بقلم د. أنور عبد الملك، الشاهد الأكبر على مذابح الفلسفة بقلم إسماعيل المهدوى، غربة عبد الرحمن بدوى: قراءة في الحور والنور بقلم عبد الرحمن أبو عوف، دفاع عبد الرحمن بدوى عن القرآن، بقلم وائل غالى، عبد الرحمن بدوى المفكر الغاضب، بقلم شعبان يوسف، ببليوجرافيا عبد الرحمن بدوى، مجلة القاهرة يناير ١٩٩٦.

- د. عبده عبود، أخطاء عبد الرحمن بدوى في الترجمة، جريدة أخبار الأدب ١٥ ديسمبر ١٩٩٦.

١٩٩٧

- محمود أمين العالم، عبد الرحمن بدوى ذلك المجهول في : مواقف نقدية من التراث، قضايا فكرية للنشر والتوزيع ١٩٩٧.

دون تاريخ

- بدر الديب: شهادة - جروح الروح، الأربعائيون (كتاب غير دورى).

برامج إذاعية

- د. عبد القادر محمود، برنامج خاص عن عبد الرحمن بدوى أذيع من البرنامج الثانى (البرنامج الثقافى) بإذاعة القاهرة.

عام ٢٠٠٠/ ٢٠٠١

- سيرة حياتى - د. عبد الرحمن بدوى - بقلم د. حسين أحمد أمين - مجلة الهلال - أبريل ٢٠٠٠

- قراءة مختلفة للسيرة الذاتية التى أشعلت الحرائق : سيرة حياتى لعبد الرحمن بدوى - بقلم أسامة خليل - جريدة أخبار الأدب - ٥ أغسطس ٢٠٠١.

- سيرة حياتى - عبد الرحمن بدوى - ٢٠٠١م

ملحق

برقية مرسلة من

المجمع العلمى العراقى

المفكر العربى الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى... المحترم

بواسطة سيادة رئيس مجلس إدارة الهيئة العامة لقصور الثقافة - ١٦ شارع أمين سامى - المتفرع من شارع القصر العينى القاهرة - مصر.

تحية مباركة

يغتنم فرع الفلسفة في «المجمع العلمى العراقى» مناسبة بلوغ سيادتكم الثمانين وانعقاد مؤتمر تدعمه الهيئة العامة لقصور الثقافة لتكريمكم هذه الأيام لنعبر عن مشاعر التقدير العالى والاعتزاز الكبير بكم لما بذلتموه على مدى ستة عقود من مؤلفات وجهود فى الفلسفة والفكر والثقافة وكونها تبنى إنجازكم المعرفى العظيم الأثر فى إغناء وتطوير اتجاهات الفكر العربى والإنسانى، وستبقى إنجازاتكم من أهم مصادر المعرفة الفلسفية الشمولية والثقافية المعاصرة، كما يبقى الأستاذ الدكتور بدوى ممثلا للفكر القومى ووحدة الأمة العربية فى الفلسفة والتراث والثقافة . نتمنى من الله أن يمد فى عمركم حتى نسعد دائما بما يجود به عقلكم الكبير.

أ. د. يوسف حبى	عضو المجمع العلمى وعضو فرع الفلسفة
أ. د. منذر الشاوى	عضو المجمع العلمى ورئيس فرع الفلسفة
أ. د. حسام الألوسى	عضو فرع الفلسفة فى المجمع العلمى
أ. د. عبد الأمير الأعسم	عضو فرع الفلسفة فى المجمع العلمى
أ. د. عبد الستار الراوى	عضو فرع الفلسفة فى المجمع العلمى

جمهورية مصر العربية
وزارة المواصلات
الهيئة القومية للاتصالات

برقيــــة — TELEGRAM

التيلكس ٤ (١) ٢٢/١/٪

ختم المكتب

وقت الورود :	رقم التوزيع :	المراجع :	ملاحظات :



ططط ٢١٢٠م دهم ٨٥٢٢ م ٦٢٨٥٩
بغداد ١٨٧ ٣ ٢٤٣٠٠

لمفكر العربي الكبير الاستاذ الدكتور عبدالرحمن بدري
المحترم بواسطه سياده رئيس مجلس ادار الهيئه العامه
للقصور الثقافه ١٦ شارع امين سامي المتفرع من شارع قصر العيني
القاهره مصر

تحيه مباركه

يهتم فرع الفلسفه في المجمع العلمي العراقي مناسبه بلوغ سيادتكم
الثمانين وانعقاد تدعه الهيئه العامه لقصور
الثقافه لتكريمكم هذه الايام لتعبر بن مشاعر التقدير العالي والاعتزاز
الكبير بكم لم تستلموه على مدى سته عقود من مولفات وبحوث في
الفلسفه والفكر والثقافه وكونها تبقى انجازكم المعرفي لحدى لهم في اغناء
وتطوير اتجاهات الفكر العربي والانساني وستبقى انجازتكم من اهم
مصادر المعرفه الفلسفيه والشموليه والثقافيه والمعاصره كما سيبقى
الاستاذ الدكتور بدري ممثلا للفكر القومي ووحده الامه العربيه في
الفلسفه والتراث الثقافه نتمنى من الله ان يمد في عمركم حتى نسعد
دائما بما يجود به عقلكم الكبير
ا د يوسف حبي

ا د منذر الشاوي
عضو المجمع العلمي وعضو فرع الفلسفه فيه عضو المجمع
العلمي ورئيس فرع الفلسفه فيه

ا د حسام الالوسي ا د عبدالامير الاعسم

عضو فرع الفلسفه في المجمع العلمي /عضو فرع الفلسفه في المجمع العلمي

ا د عبد الستار الراوي

عضو فرع الفلسفه في المجمع العلمي

المحتويات

القسم الثالث: بدوى الفلسفة الغربية

القسم الرابع: فى الأدب والسيرة

رقم الإيداع: ١٩٨٨٣ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولى I.S.B.N

977 - 294 - 264 - X

هذه الإصدارات

الجمعية الفلسفية المصرية تم تأسيسها لأول مرة عام (١٩٤٤م)؛ بمبادرة من «منصور فهمى باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثانى عام (١٩٧٦م)؛ بمبادرة من «إبراهيم بيومى مدكور».

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظراً لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفى خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.



تصميم الغلاف: هبة أمام